

كتاب التحقيق في شرح منتخب الأخسيكثي

للإمام العلامة عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري رحمه الله رحمة واسعة آمين
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما كثيرا ورضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين آمين

الفقه هو العلم بالاحكام الفرعية الشرعية المكتسب من ادلتها التفصيلية

وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها

قال في التوضيح في باب المحكوم عليه في تعريف العقل قالوا هو نور يضيء به طريق ... فقوله اي قوة شبيهة بالنور في انه يحصل بها الادراك يضيء اي يصير الضوء به ... بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يتدارك القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدي والضمير في اليه عائد الى ... اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق ... والهامه لانه ... النفس وقواها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه واضاءة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المصنف تسامح ...

كتاب



بسم الله الرحمن الرحيم رب انعمت فزد

الحمد لله الذى مهد مبانى الاسلام بالايات الظاهرة واحكم قواعد الاحكام بالحجج الباهرة واوضح معالم الدين بزواهر المنقول والمعقول وزين قلايد الشرع بجواهر الفروع والاصول وانار منار العلم بانوار الكتاب والخبر واضحك رياض الفقه بازهار القياس والاثر وشرع مشارع الاحكام مزيد لطفه وانعامه ونهج سبل الحلال والحرام باثار بره واكرامه نحمده على تواتر الايه حمدا استحق به الجزيل من طوله ونشكره على تظاهر نعمايه شكرا نستوجب به المزيد من فضله حمدا ترتضع من اخلافه درر المزيد ونشكره شكرا ينتزع من اصدافه درر التابيد والصلوة والسلام على رسوله الهادى الى الصراط المستقيم ونبيه الداعى الى جنات النعيم محمد المبعوث الى كافة الامم والمجبول من سلالة المجد والكرم وعلى اله واصحابه ازهار حدايق الدين وانوار احداق اليقين وبعد فان اشرف علوم الدين والطفها عند ذوى اليقين بعد علم التوحيد واصول الكلام لتمهيد قواعد الدين والاسلام العلم الذى هو امتن العلوم اصلا واحسنها فضلا واوضحها منارا وارجحها معيارا وهو علم اصول الفقه والاحكام لتبين مآخذ الحلال والحرام فهو لدقة مسالكه اولى ما يركض جياد القرايح فى مضمار اقتباسه ولصعوبة مداركه احرى ما يرتاض الطباع فى حلبة قواعده واساسه والعلماء الايمة الاعلام واجلة اهل الاسلام قد صنفوا فى هذا المقسم كتبا جمة غزيرة الفوايد لينة العوايد واحتاطوا فى جودة تصنيفها وبالغوا فى حسن ترتيبها غير ان المختصر المنسوب الى الشيخ الامام والقرم الهمام مالك ازمة الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمسموع قدوة ارباب الشريعة كاشف اسرار الحقيقة حسام الملة والدين ضياء الامة فى العالمين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثى نور الله مرقده وسقى بماء الرضوان مشهده فاق ساير التصانيف المختصرة فى هذا الفن بحسن التهذيب ولطف التشذيب ومتانة التركيب ورصانة الترتيب فلذلك شاع فيما بين الانام بعدا وقربا وذاع فى بلاد الاسلام شرقا وغربا ثم انه رحمه الله لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار وما للتخفيف والاختصار كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح والتذييل والتنقيح فالتمس منى زمرة الاصحاب وخلص الاحباب بعد فراغى عن املاء كشف الاسرار ان اشرع فى شرح كشف دقايق معضلاته وبسط حقايق مشكلاته وان ارفع عن نفايس لطايفه الحجاب وان اكشف عن عرايس حقايقه النقاب فاجبتهم الى انجاح مسؤلهم وشرعت فى تحصيل مامولهم مستعينا بالله فى تسويده وتفكيره متوكلا عليه فى تجويده وتحريره وسميته كتاب التحقيق لاشتماله على كشف حقايق المعانى وانطوايه على شرح دقايق المبانى واسال الله العظيم ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم وسببا للوصول الى جنات النعيم انه خير مسؤل واكرم مامول وهو حسبى ونعم الوكيل

قال الشيخ العبد الضعيف الامام الاجل الاستاد عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى

بسم الله الرحمن الرحيم ... والصلوة على رسوله محمد واله

2 ثاب الله عليه وغفر له ولوالديه اخبرنى بهذا الكتاب عمى وشيخى وسيدى ومولاى وهو امام المذهبين مفتى الفريقين الامام الكبير المعظم والهمام النحرير المكرم علم الهدى امام الورى مقتدى الانام كاشف الغمة ناصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة فخر الملة والدين علاء الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس المايمرغى نور الله روحه بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان عن المصنف قدس الله روحه قال المصنف رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله اما كلمة تضمنت معنى الشرط حتى قيل ان الاصل فى قولهم اما زيد فمنطلق مهما يكن من شئ فزيد منطلق اسقطت الجملة الشرطية ونابت اما منابها كما نابت كلمة نعم مناب انعل فى جواب من قال لك اتفعل كذا ولتضمنها معنى الشرط لزمتها الفاء ولتضمنها معنى الابتداء لم يلاصقها فعل فلا يليها الا الاسم وتستعمل فى الكلام لتفصيل اجمال على طريق الاستيناف كقولك جاءنى القوم اما زيد فاكرمته واما عمرو فاهنته واما بشر فاعرضت عنه وللاستيناف كلام من غير سبق اجمال كاما المذكورة فى اوايل الكتب وقيل اول من تكلم بهذه الكلمة وفصل بها بين كلامين داود النبى عليه السلام وهو المراد بفصل الخطاب فى قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب عند شريح والشعبى وبعد من الظروف الزمانية والعامل فيه هاهنا كلمة اما فانها لنيابتها عن الفعل تعمل فى الظروف خاصة والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته والله اسم تفرد به البارى سبحانه يجرى فى وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد كذا روى عن الخليل وابن كيسان ومحمد بن الحسن والشافعى رحمهم الله ولهذا اضيف الحمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات والنوال العطاء والصلوة فى اللغة الدعاء واذا اضيفت الى الله عز وجل اريد بها الرحمة والمراد ههنا الدعاء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالدعاء بهذا اللفظ للتعظيم ولما تضمن الدعاء معنى النزول ذكرت كلمة على كما فى قولك رحمة الله عليه اى رحمة الله تعالى نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه فعول بمعنى مفعل والنبى من اوحى اليه سواء انزل عليه كتاب او لم ينزل وال الرجل ذريته واهل بيته وقيل قومه وال النبى متبعوه فى التقوى كما قال النبى عليه السلام ال كل مومن تقى ثم الرسل عليهم السلام وان اختصوا بالصلوة الا ان الصلوة على الهم عند ذكرهم

قال اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول متن

جائزة بطريق التبع للدعاء المأثور اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك لان ما ثبت تبعا يعطى له حكم المتبوع لا حكم نفسه كتضحية الجنين والوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن **قوله** قال اصول الشرع ثلاثة الى قوله الاصول اى ثلاثة اشياء الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره كما ان الفرع ما يبتنى على غيره والمراد من الاصول ههنا الادلة اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة والشرع الاظهار في اللغة وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فتكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التى نصبها الشارع على المشروعات كذا وتكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فتكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات بها كذا وتكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا فتكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة يلزم رعايتها وحب تلقيها بالقبول ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التى يثبت بها المشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى يثبت بكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وكأنه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لعامة الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظ الشرع اعم من الفقه ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف موجبيته ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحكام قطعا ولا تتوقف في اثبات الاحكام على شئ فقدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع القياس لانه لما توقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم

امّا الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة متن

3

واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذى هو موجود من كل وجه او افرده بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعيته بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج فاستعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعاني والتدابير فيما يعضل ويهم وكان في العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التى بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء ومثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور الثابت بالاجماع فان الصحابة لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقويم المنافع صار اجماعا منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ثم قيل في وجه انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذى تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض او لم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالراي الصحيح او بغيره والاول ان كان راي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلالات الفاسدة وافعال النبي عليه السلام غير داخلة فيهما ومن جعل افعاله موجبة قال الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لم يكن فالاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي عليه السلام وافعاله والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه عن الخطاء فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلايل الموجبة للاصالة لم تعم الا على هذه الاربعة لا ان العقل يوجب حصرها على الاربعة **قوله** اما الكتاب الذى سبق ذكره واللام للعهد فالقرآن الحد ونعني به المعرف للشئ حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي

ما انبأ عن حقيقة الشيء وماهيته ومن شروطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود وان
يحترز فيه عن العوارض كقولك في حد الانسان هو جسم نام حساس متحرك
بالارادة ناطق والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له يختص به كقولك الانسان
ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبأ عن الشيء
بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسؤل عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر
الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر ومن شرط الجميع الاطراد
وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود
اذ لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان
جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكر الشيخ
رحمه الله ليس بحد حقيقي سواء اراد به مجموع الكتاب او تعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب
في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو
معنى ذاتي للكتاب المحدود وذكر فيه الكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض
ولهذا كان قرانا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عليه السلام فهو اما رسمي ان اراد به
المعنى الثاني واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم باللوازم فلذلك
قال فالقران وهو مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرانه اي قراءته وانه بمعنى
المقروء وههنا فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل
عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه
ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه وبقوله على الرسول اي على رسولنا عما
انزل على غيره من الانبياء عليهم السلام من التوراة والانجيل ونحوهما وبقوله المكتوب في
المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله وعن الوحي الذي ليس بمتلو ان لم يجعل القيد الاول احترازا عنه
واعتبر مطلق الانزال لفظا او معنى وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل
مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله
بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا
على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله
نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوة شبه
المشهور بالمتواتر وانما لم يتعرض للاعجاز لان اصالته للاحكام لا يتوقف عليه وانما يتعلق
بما ذكرنا من الاوصاف او لفظي ان اراد به المعنى الاول لان القران اسم علم لما انزل على الرسول
عليه السلام من الوحي المتلو كالتوراة المنزل على موسى والانجيل المنزل على عيسى عليهما السلام

قال

4

قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا لكنه لما اطلق القران على المعنى القائم بذات الله تعالى
ايضا في قولنا القران غير مخلوق بالاشتراك او بالمجاز احترز عنه بقوله المنزل على الرسول
واحترز بالمكتوب في المصاحف عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي الذي ليس بمتلو كما ظنه
البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه وباقي القيود على ما فسرناه فعلى هذا
الوجه المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الوجه الاول وما قيل ان هذا تحديد للشيء
بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء اذ الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القران فيكون
دورا وهو باطل غير وارد على هذا التعريف لانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف
في الذهن على تصور القران لا يمنع صحته لان القران معلوم عند السامع متصور في
ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القران معلوما له لما صح جعل القران
مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القران بمثل ما نقل عن بعض الاصوليين
انه قال القران ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على انه يمكن له التفصي عنه ايضا
بان نقول المراد من المصاحف ما جمعته الصحابة من الوحي المتلو في الصحف فيندفع
الدور فان قيل يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها دخلت
في الحد وليست بقران اذ لم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض
ومن انكرها لا يكفر وانتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم قلنا الصحيح من المذهب
انها من القران ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي اية منزلة للفصل بين السور كذا
ذكره ابو بكر الرازي ومثله روي عن محمد رحمهما الله لانها كتبت مع القران بامر الرسول عليه
السلام ونقلت الينا بين دفات المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القران حتى كانوا
يمنعون من كتابة اسامي السور مع القران ومن التعشير والنقط كيلا يختلط
بالقران غيره فلو ابدع لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين
الا ان النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وحديث القسمة وهو
معروف دليل ظاهر على ما قلنا وانما لم يكفر من انكر كونها من القران لزعمه انما انزلت
وكتبت للتيمن بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذي خطر لا لكونها من
القران والتمسك بمثله يمنع الاكفار واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر التمرتاشي في شرح
الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز به الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها
لا تجوز لان في كونها اية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها
مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها اية فلا يتادى بها الفرض
المقطوع به واما جواز قراءتها للحائض والجنب فعند قصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله
رب العالمين لهما على قصد الشكر فاما على قصد قراءة القران فلا لان من ضرورة كونها

آيةً من القرآن حرمة قرآءتها عليهما **قوله** وهو اي القرآن النظم والمعنى جميعا في قول
عامة الفقهاء اراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها انما عدل عن ذكر
اللفظ الذى معناه الرمى يقال لفظ النوى اى رماه ولفظت الرحا بالدقيق اى رمت
به الي ذكر النظم الذى يدل على حسن الترتيب في انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم
لعبارات القرآن وفى تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث
هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن فلا يجب فيه رعاية الادب والمراد من عامة
العلماء جمهورهم ومعظمهم ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه
مذهب ابى حنيفة رحمه الله بدليل جواز القرآءة بالفارسية عنده فى الصلوة بغير عذر
مع ان قرآءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد ذلك واشار الى فساده بقوله وهو
الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله اي المختار ان مذهبه مثل مذهب العامة
فى انه اسم للنظم والمعنى واجاب عما استدل به الزاعم بقوله الا انه لكن ابا — اي
حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود
خصوصا فى حالة الصلوة اذ هى حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القرآءة فى الصلوة على
التيسير قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولهذا تسقط عن المقتدى بتحمل
الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفينا بخلاف ساير الاركان فيجوز ان
يكتفى فيه بالركن الاصلى وهو المعنى يوضحه انه نزل اولا بلغة قريش لانها افصح
اللغات فلما تعسر قرآءته بتلك اللغة على ساير العرب نزل التخفيف بدعاء الرسول عليه
السلام واذن بتلاوته بساير لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا
واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبى عليه السلام
بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربى ترك لغته الى لغة
غيره من العرب حتى جاز للقرشى ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز
لغير العربى ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذى هو المقصود
بالنظم فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كمسح الخف وقصر الصلوة
حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستبعد تسمية النظم
ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زايد على اصل الفرض
فى اركان الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا مع جواز تركه فى الابتداء وفى قوله
خاصة تنصيص على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى كفر من
انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القرآءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة

وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة متن

التلاوة

التلاوة بالقرآءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة
قرآءة القرآن بالفارسية على الجنب والحايض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام
خواهر زاده رحمه الله لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها رواية نصا وما
ذكرنا جواب المتاخرين فالشيخ رحمه الله بنى الجواب على اصلهم لا على مختار المتاخرين
والمتاخرون انما بنوا ما ذكروا على ان النظم ان فات فالمعنى الذى هو المقصود
قايم فيثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس من القرآن والدليل عليه انهم — يكن
لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا ولو لم طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لا يستقيم
هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى وقد ذكر الامام المحبوبى رحمه الله
فى شرح الجامع الصغير ان حرمة القرآءة متعلقة بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب او
الحائض بالفارسية جاز واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة
لان السجدة من اركان الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة فى المعنى وهو
مطلق السجود فيجوز ان يلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت فى
الصلوة فتسقط فيما الحق بها وعن المسئلتين بان المكتوب او المقروّ بالفارسية
كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا فيحرم مسه لغير المتطهر وقرآءته للجنب والحايض
كالتوراة والانجيل والاول احسن واشمل فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده
فى الصلوة من غير عذر لا بد من ان يكون ذلك قرآنا اذ لا جواز للصلوة بدون القرآن
وحينئذ لا يكون الحد المذكور مانعا ولا له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد فى المصحف
ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب فى
المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا او لا يكون المعنى بدون النظم
قرآنا فينبغى ان لا يجوز الصلوة قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى
المجرد فى حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على
معنى القرآن مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فى حالة العجز
فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل فى الحد ويكون الحد جامعا
ويفسر قوله المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا
او نقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم ان جواز الصلوة متعلق
بقرآءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ان
المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فلا يرد عليه الاشكال ثم الخلاف فيمن لا
يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية فى الصلوة بكلمة او اكثر غير مأوّلة ولا محتملة للمعانى
وزاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضنكا

معيشة ضنكا او مكان حزابما كسبا سرا عاكسبا اما لو قرأ تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق
وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير
قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى والزنديق يقتل
وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما القراة بغيرها فلا
تجوز بالاتفاق وقد صح رجوع ابي حنيفة الى قول العامة رواه نوح ابن ابي مريم عنه ذكره فخر الاسلام
رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه
الفتوى **قوله** واقسام النظم والمعنى الى آخره لما كان القرآن اسما للنظم والمعنى ومعرفة
احكام الشرع الثابتة بالقرآن توقفت على معرفته شرع في بيان اقسامه فقال واقسام
النظم والمعنى اي نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة واحترز
به عما لم يحصل معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها اذ هو بحر عميق
لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه ولا يقال ليس شيء من القرآن مما لا يتعلق به حكم
من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القراة على
الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز
لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع ولكن لم يثبت معرفتها بالجميع بل تثبت
ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز واعلم ان جميع الاقسام
باعتبار انقسام كل قسم على اربعة اقسام وانضمام الاربعة المقابلة للقسم الثاني اليها
صار عشرين قسما وقد ذكر الشارحون في انحصار هذه الاقسام وجوها واحسنها ما
ذكره وهو ان المفهوم من الكلام لا يخلو اما من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او
الى غيره فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم
او الى غيره والاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اي القاء معنى الى السامع وهو
القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف
في الكلام لا يكون الا للمتكلم او للسامع اذ لا ثالث فان كان من جهة المتكلم فلا يخلو من
ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال
اذ لا ثالث فالاول هو القسم الاول والثاني هو القسم الثالث وان كان في المعنى
فهو القسم الثاني وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس
النظم لا يخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو
العام او بطريق البدل من غير ترجح البعض على البعض وهو المشترك او مع ترجحه
وهو المأول ولا يفيد تقييد الترجح بالدليل الظني احترازا عن المفسر كما قيده
البعض فقال من غير ترجح البعض بدليل ظني وهو المشترك او مع ترجحه به اي بدليل

ظني

ظني وهو المأول لان المفسر يبقى حينئذ داخلا في قسم المشترك بل الاولى ترك التقييد
ومنع الترجح في المفسر لانه انما يثبت فيما يبقى فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب
المرجوح بالكلية حتى صار مثل الخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه قلت وهذا غير
مفيد ايضا لانه ان خرج بهذا الطريق عن الترجح دخل في عدم الترجح وقد حكم عليه بانه
مشترك فيصير المفسر محكوما بانه مشترك والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا
الى بيان المتكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن
مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتاويل
فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر
المراد فاما ان يكون عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفس الصيغة والاول هو الخفي
والثاني ان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا فيه
فهو المجمل والا فهو المتشابه والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال
لا يخلو من ان يكون اللفظ مستعملا في موضوعه وهو الحقيقة اولا وهو المجاز
وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو
الكناية والقسم الرابع وهو قسم الاستدلال لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم
بالنظم او بغيره والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة
والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء
وان لم يكن مفهوما لا لغة ولا شرعا فهو المتمسكات الفاسدة ولكن الاولى ان يضرب
عن مثل هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر ذلك بادنى تامل
بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعية قطعا فان قيل قد جعل الله
الكتاب لان الكتاب مما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه
حجة قطعية فان قيل قد جعل الله الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله عز وجل هو
الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فمن اين
وقعت هذه التقاسيم المفصلة المخالفة لظاهر الكتاب قلنا كم من شيء يترآى
انه هو الصواب اول وهلة فاذا كشف عنه الغطاء بالتامل ظهر ان الحق غيره
فانعم النظر اولا ان الاقسام التي ذكرها الشيخ هل هي موجودة في الكتاب ام لا
فاذا وجدتها فيه لم يكن بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه
عليك النص فتامل فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمرك انه
لا يقتضي ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه آيات محكمات وقوله واخر
صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره ومنه آيات اخر متشابهات فهذا بدل

على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما اذ لم يوجد من طرق الغصر فيه شيء الا ترى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وآيات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات وانما خص القسمين بالذكر لانهما في اعلا درجات الظهور والخفا واعلم ان المراد من الاقسام في قوله واقسام النظم والمعنى التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والماول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر سوى القسمين يشتمل على الحقيقة والمجاز بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والماول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر كالحروف تنقسم الى مجهورة ومهموسة بجهة ثم ينقسم جميعها الى شديدة ورخوة بجهة اخرى ثم الى مستعلية ومستخفضة ثم الى مطبقة ومنفتحة على ما عرف فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة ولا يجوز ان يكون خاصا وعاما وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد **قوله** الاول في وجوه النظم وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه والمراد من الوجوه الاقسام وقدم النظم لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعا فتقدم وضعا ولذا قدم المفرد على المركب لهذا المعنى صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التاديب في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح ويضرب الآن في بعض الالفاظ تختص الهيئة بمادة فلا يدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع وغير ذلك ولا يدل هذه الهيئة في اسد ونمر على شيء وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهي الحروف ثم فيما نحن فيه دلالة اللغة والصيغة في الخاص دلالة حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة صيغته هيئته على توحده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض لمثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته على تكثره وعمومه وفي المشترك دلالة حروف القرء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة على التوحد ولكن الظاهر انهما هاهنا بمعنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار المتكلم والسامع

صيغة ولغة وهي اربعة من

لكل لفظ معنى لغوي وصيغي

فان

بلغ

فان المشايخ رحمهم الله قلما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي لا تليق بهذا الفن **قوله** الخاص وهو كل لفظ وضع لكذا ذكر كلمة كل في التعريف وان كان مستنكرا في اصطلاح اهل المنطق لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولهذا كان من شرط الحد ان يستقيم على كل فرد من افراد المحدود لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فلو قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق الا ان المشايخ لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم في الحدود وذكروا تعريفات في تصانيفهم نوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللايق بالفقه تركا منهم التكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول مرامهم دونها ثم قوله كل لفظ عام يتناول الالفاظ الموضوعة للمعاني وغيرها فبقوله وضع لمعنى خرج غير الموضوعات وحصل الاحتراز عن المشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر وبقوله معلوم خرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم للسامع وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم تكن ولا حاجة الى الاحتراز عن المجمل في الحقيقة لان هذا التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال في الكلام ليس باصل بل بالعوارض فالمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر **قوله** وكل اسم انما ذكر الاسم هاهنا دون اللفظ لان ما يدل على المتشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على الانفراد هاهنا احتراز عن المشترك من المتشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى ان كان مدلول اللفظ يدخل في التعريف المتشخصات ايضا لانها معاني للالفاظ الموضوعة لها فيكون الحد تاما متناولا خصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولي العلم بالذكر في قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا للتفاوت القوي بينهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة والشرف وكتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما في عموم الملائكة لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو كالعلم والجهل فيكون هذا تعريفا لقسم الخاص

لمعنى معلوم على الانفراد من

وضع لمسمى معلوم على الانفراد

الاعتباري والحقيقي لا تعريف الخاص من حيث هو خاص وتفسير الشامل للقسمين ما
ذكره ابو اليسر الخاص ما يتنا ول فردًا كالرجل والمراة والغرض من تحديد كل قسم بحدٍ
على حدة هو الاشارة الى ان الخصوص يجري في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه
لا يجري الا في المسميات ولهذا ذكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معان او اسام لتكون
اشارة الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم ويجوز ايضًا ان يكون
الكل تعريفًا واحدًا لان معناها في الحاصل الخاص لفظ وضع لمعنى معلوم او لمسمى على الانفراد
الا انه بسط في العبارة لغرض وهو الاحتراز عن العام وعن المشترك بين المشخصات
جميعًا فان قوله على الانفراد بالنسبة الى كل لفظ احتراز عن شي آخر ولو لم يبسط في العبارة
لما لم يحصل هذا الغرض قوله والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعًا من المسميات والمراد
باللفظ هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فبقوله ينتظم اي يشمل
حصل الاحتراز عن المشترك فانه لا يشمل المعنيين بل يحتمل كل واحد على السواء وبقوله جمعًا
احتراز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي مثل ساير اسماء الاعداد في الخصوص وعن
اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط في العموم وعند مشايخ العراق
واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فالاستغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا وتظهر
فايدة الاختلاف في العام الذى خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم
يبق عامًا وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعيه وبقوله من المسميات عن
المعاني فان العموم لا يجري في المعاني عند المتاخرين من مشايخنا وقد عرف تحقيقه
في الكشف ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كما نص عليه
في هذا الكتاب وساير الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام
جمع من المسميات بل عمومها ضروري كما عرف لانا نقول الحدود لبيان الحقايق وعمومها
مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رايت رجلا لفظ اريد به غير ما وضع له لعلاقة
بين المحلين اذ الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي
كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رايت اسدًا يرمي بقرينة الرمي للعلاقة بينهما وقد نص
على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب فاذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد
صحته على انا سلمنا ان عمومها حقيقي لا يقدح ذلك في صحة الحد ايضًا لان الحد المذكور لبيان
العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا لمطلق العام وعموم النكرة المنفية لم يثبت
بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي فيكون صحيحًا ولو لم يشترط

الوضع

الوضع في اللفظ بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متناولًا لها اذ
هي لفظ ينتظم جمعًا من المسميات معنى تبين بما ذكرنا ان الحد جامع كما هو مانع وقوله
لفظا او معنى تفسير للانتظام لا تقسيم في الحد فانه قديم بقوله ينتظم جمعًا من المسميات
والتفسير وان كان يقتضي سبق الابهام والحد مما يحترز فيه عنه لكنه اذا لم يوجب
خللًا في حصول المقصود لا يعبا به ومثله كثير في كلام السلف والمراد من الانتظام
لفظا ان يدل صيغته على الشمول كصيغ الجموع مثل زيدون ورجال ومن الانتظام
معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والقوم والرهط
ونحوها فانها عامة من حيث المعنى لتناولها جمعًا من المسميات وان كانت صيغتها
صيغ الخصوص قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي
يثبته فيما يتناوله قطعًا ويقينًا تمييزًا اى على وجه انقطع ارادة الغير وارادة التخصيص
عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر
يقنًا لازم ومتعد ثم الشيخ رحمه الله بين حكم العام قصدًا واشار الى حكم الخاص بقوله
كالخاص ضمنًا للاختصار ولا خلاف بين الجمهور ان موجب الخاص قطعي واختلف في موجب
العام الذى لم يخص منه شي فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب العموم موجبه
ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي رحمه الله واليه ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله
وجماعة من مشايخنا وعند عامة من مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر
الجصاص وغيرهما موجبه قطعي كموجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد
وعامة المتاخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمرة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد
العموم وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد
العموم فيه ويجوز تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب ولا يجوز التخصيص بهما
تمسك من قال بانه ليس بقطعي فان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن
قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قايم لانه لا يرد الا وهو يحتمله الا ان يثبت
بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله تعالى ان الله بكل شي عليم لله ما في السموات وما
في الارض واذا كان الاحتمال ثابتًا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعًا كالقياس
وخبر الواحد وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قايم فيه ويثبت موجبه
قطعًا مع ذلك عند الشافعي لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضًا مع احتمال
التخصيص وكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يوثر في رفع القطع واليقين
وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد
التخصيص الى الثلاث عند من لم يشترط الاستغراق لما عرف فكان احتمال ارادة

التخصيص بمنزلة ارادة مسمى اخر لهذه الصيغة فيجوز ان يؤثر في دفع اليقين لانه ليس على
خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى
الاخر معتبرا في دفع اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيخرجه عن حقيقته واصله
فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل وتمسك من قال بان موجبه قطعي
بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه لازما له لذلك اللفظ حتى يقوم
الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا
بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا
له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا
لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل
فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا
لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل تنبيه
ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه توهم التلبيس
على السامع ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة
الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب

قوله الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول اختلف في العام المخصوص منه فقيل
لا يبقى حجة اصلا سوا كان المخصوص معلوما كما لو قال الشارع مثلا اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة وكتخصيص المستامن بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
الاية من قوله عز ذكره فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا كتخصيص عقد الربوا
وقيل ان كان من ساير انواع البيع في قوله عز اسمه واحل الله البيع وحرم الربوا وقيل ان كان
المخصوص معلوما بقي العام في الباقي موجبا قطعا على ما كان وان كان مجهولا لم يبق العام
حجة اصلا وقيل ان كان معلوما بقي العام في الباقي موجبا قطعا كما كان وان كان مجهولا
يسقط دليل الخصوص ويبقى العام في الكل موجبا قطعا وعندنا يبقى العام حجة بعد التخصيص
سوا كان المخصوص معلوما او مجهولا الا انه لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كالقياس وخبر
الواحد كما اشار اليه الشيخ بقوله الا اذا لحقه اي العام خصوص معلوم او مجهول اي
مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كاية الربوا في البيع اي كتخصيص الربوا الذي هو
مجهول لكونه مجملا من البيع واية الربوا تصلح مثالا للخصوص المعلوم بعد البيان كما
تصلح مثالا للخصوص المجهول قبله فلهذا لم يذكر الشيخ مثال الخصوص المعلوم بخبر مبين
اي مبين لحقه الخصوص يوجب اي يثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي او في
الكل على تجوز اي احتمال ان يظهر الخصوص اي التخصيص في العام بسبب تعليل الخصو

كاية الربوا في البيع لم تعرف الحكم على تجوز ان يكون الخصوص منه بتعليله او بتفسير مبين

اذا كان الخصوص

اي الدليل المخصص ان كان معلوم المراد والمعلل هو المجتهد او بسبب تفسير الدليل المخصص
ان كان مجهول المراد والمفسر هو الشارع وهذا من قبيل اضافة المصدر الى المفعول وبيانه
ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت
الجملة كالاستثناء ولهذا شرط اقترانه بالعام كما شرط اقتران الاستثناء بالمستثنى منه
ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستبد بنفسه كدليل النسخ لو لم يسبقه العام
نفهم منه المراد فاذا كان معلوما كان محتملا للتعليل وان كان الاستثناء ودليل النسخ لا يقبلان
التعليل لان المانع من التعليل في الاستثناء عدم استقلاله بنفسه وفي الناسخ خلوص
معنى المعارضة اه اذ لو علل صار القياس معارضا للنص ومبطلا له فاذا كان دليل
الخصوص مستبدا بنفسه مبينا ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل
فيحتمل التعليل اذ الاصل في النصوص هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناولته
العلة مخصوصا فما بقي داخلا في العموم وهو المراد بقوله ان يظهر الخصوص فيه بتعليله
وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وجهالته تقتضي سقوط العمل به الا انا عرفنا
العام موجبا قطعا فلا نبطله بالاحتمال والشك ولكن دخلت فيه شبهة بهذا الاحتمال
الذي نشا عن دليل ظاهر فاوجب العمل دون العلم كخبر الواحد والقياس واذا كان
مجهولا يجب ان يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجبا كما كان نظرا الى شبه النسخ وان
لا يبقى العام حجة لتمكن الجهالة فيه نظرا الى شبه الاستثناء فلما تردد كل واحد منهما
بين الزوال والبقاء لم يبطل واحد منهما بالشك فيبقى العام فيهما موجبا ولكن تمكنت
فيه شبهة جهالة ببقاء دليل الخصوص فان احتمال لحوق التفسير بالمخصص قايم وعلى
تقدير لحوق التفسير به يتحقق احتمال الخصوص في كل فرد من العام فكان العام قبل
لحوق التفسير بالمخصص موجبا للحكم في جميع الافراد على احتمال ارادة الخصوص في كل فرد
اذ كل فرد يحتمل ان يكون هو المخصوص من العام وهو معنى قوله بتفسيره وبعد لحوق
التفسير بالمخصص يصير بمنزلة المخصص المخصوص المعلوم فيبقى ظنيا ايضا لاحتمال
التعليل فتبين ان العام بعد التخصيص يصير ظنيا معلوما كان المخصوص او مجهولا
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى كما ان اهل الذمة لما خصوا
من عموم نص القتال الحق بهم النسوان والصبيان والعميان والمقعدون والزمنى
والرهابين بعلة ان كفرهم غير مفض الى الحراب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص
بالقياس وكما في نص الربوا لما الحق البيان بالمخصص في الاشيا الستة الحق بها غيرها
بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس وخص بالقياس **قوله** والمشترك اي المشترك
فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو ما اشترك اي هو اللفظ الذي

لكن في ذكر الانتظام معها زيادة فائدة لان العام خرج بقوله معان فلا حاجة اذا الى ذكر الانتظام وانما قلنا هذا لان العام يتناول الافراد بمعنى واحد كالرجال وهو ليس الرجولية وكذلك المسلمون يتناول الافراد بمعنى واحد وهو الاسلام قال الفقير المشترك لفظ قد يفهم منه بعدد المعنى كالعين [illegible] لان الاسلام ان المعنى هناك متعدد بل معناه انما هو واحد وانما يتناول لفظ رجل زيدا وعمروا [illegible] [illegible] باعتبار حكم الرجال وكذلك [illegible] [illegible] [illegible]

اشترك فيه معانٍ او اسامٍ اراد به الاشتراك بحسب الوضع عرف ذلك بمورد التقسيم

معنى الاشتراك

فان هذا تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع ومعنى الاشتراك ان يكون كل واحد من مفهومات اللفظ صالحا لان يكون المراد به احتمالا على السواء ثم العام قد دخل في هذا اللفظ فانه لفظ اشترك فيه اسامٍ فاحترز عنه بقوله لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك بطريق البدل لا بطريق الشمول **قوله** معانٍ او اسامٍ بصيغة الجمع يوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين كالقرء ولهذا قيل في حده هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك واحترز بحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعا اولا عن المنقول وبقوله من حيث هما كذلك عن مثل الشيء فانه قد يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد

كلمة او ان كان يؤدي الى

واعلم ان ذكر كلمة او في التحديد ان كان يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان كان يؤدي الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والا فهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركب اياها ولو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد **قوله** معانٍ او اسامٍ من قبيل تقسيم المحدود لا من قبيل تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله ما اشترك كما ان قوله لفظا او معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينتظم ويمكن ايضا ان يعبر عنهما بلفظ واحد بان يقال هو ما اشترك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس هذا تعريف الشيء بنفسه ايضا فان المراد من قوله والمشترك المشترك الاصطلاحي ومن قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي ثم ان كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسامي الالفاظ الدالة عليها فيمكن ان يجعل لفظ العين مثلا مثالا لاشتراك الاسامي ان جعل موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب وغيرها ومثالا لاشتراك المعاني ان جعل موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله وان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسامي المسميات اي الاعيان وكان نظير المشترك بين الاسامي لفظ العين لاشتراك ما ذكرنا فيه والمولى لاشتراك المعتِق والمعتَق وغيرهما فيه والقرء لاشتراك الحيض والطهر فيه ونظير المشترك

بين

10

بين المعاني الاخفاء للاظهار والستر والنهل للري والعطش والبيع لانه لتمليك المبيع بمقابلة الثمن واذاله ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد واعلم ان الاشتراك على خلاف الاصل حتى لو دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يخل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف لهيبة المتكلم او للاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما يظن المتكلم ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبزا واشياء اخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد به فهذا يقتضي امتناع وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوعه لما ادى ذلك [illegible] اقتضاء المرجوحية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب وقوعه اما غفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر في قوم آخرين ثم تراضا الكل بالوضعين او اختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع لمعنى وضعه آخر لمعنى آخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او القصد الى تعريف الشيء لغيره مجملا غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فللابتلاء كما في انزال المتشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ارادتهما منه ايضا لانه لا يتحقق به مقصود الواضع فانه ما وضعه الا لفرد من الافراد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما حينئذ من كل وجه فثبت انه لا عموم له

قوله وحكمه التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الاشتراك ينبئ عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجح احدها على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يقعد عن طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالتامل في الصيغة او طلب دليل آخر يعرف به المراد وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء كما تامل علماؤنا رحمهم الله في لفظ القرء المشترك بين الحيض والطهر فوجدوا اصل هذا التركيب دالا على الجمع يقال قرأت الشيء قرانا اي جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت هذه الناقة سلا قط وما قرأت جنينا اي لم تضم رحمها ولدا وعلى الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان الدم هو المجتمع في الرحم وكذا حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض وكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القرء في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي عليه السلام

فتبين

اي على [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

والسلالة [illegible] التي يكون فيها الولد [illegible]

اوعن بعض الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه
لما صرح فيه بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة دون التبديل علم
ان الثابت في حق الحراير الحيض دون الاطهار **قوله** والماول وهو ما ترجح من
المشترك بعض وجوهه بغالب الراي قيد بقوله من المشترك وبغالب الراي وهما
ليسا بلازمين فان الخفي او المشكل او المجمل اذا زال الخفا عنه بدليل فيه شبهة كخبر
الواحد والقياس يسمى ماولا بلا خلاف فثبت ان الترجح من المشترك وبالراي ليس
بلازم فيحمل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء او احتمال لاشتراك المعاني
فيه وغالب الراي على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام الماول ويكون تقدير الكلام
الماول ما ترجح مما فيه خفا او مما فيه احتمال بعض وجوهه بدليل ظني واحترز به عن
المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان ذلك تفسيرا لا تاويلا وقيل في حد التاويل
هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ ويحتمل
انه انما قيده بالمشترك لانه لم يرد بالماول ههنا جميع اقسامه بل اراد به نوعا منه
وهو الماول من المشترك يعني هذا الماول وهو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه
بغالب الظن من اقسام الصيغة دون غيره وذلك لان صيغة المشترك تدل عليه
بالوضع قبل التاويل على احد مفهوميها وبعد التاويل لم يتغير تلك الدلالة فان القرء بعد
التاويل وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام الصيغة
واللغة بخلاف ساير اقسام الماول فانها قبل التاويل تدل على معان بالوضع وبعد
التاويل يتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة واللغة الا ترى الى ان قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضي هو التوضوء لكل صلاة وبالتاويل
والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يدل
بالوضع على نفي الجواز اصلا وبالحمل على نفي الفضيلة لم يبق تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من
المشترك وفيه ضعف سنبينه ثم قيل انما دخل الماول في اقسام النظم صيغة مع
ان المراد تبين فيه بالراي والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان
اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه مضاف الى النص
لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف المفسر
لان التفسير اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر قالوا وهذا
كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا بيانا قطعا وان كان خبر الواحد لا
يوجب الحكم قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد
الا يرى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت فقد تمت صلاتك لما لحق بيانا بقوله

تعالى

تعالى اقيموا الصلوة ثبتت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح مشكل ٢١
لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر ولهذا
انفصل هذا القسم عن الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام انضم الى دلالة الصيغة معنى
اخر انفصل به كل قسم عن غيره واذا كان كذلك لا يستقيم جعل الماول من هذا القسم
وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام
التاويل اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من
هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى اخر اليها وهو التركيب والاستعمال
في موضوعه او غير موضوعه واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت
به قطعا فليس كذلك لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو ماول
ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا يثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما
هو قطعي الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في
نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كان قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد
من المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها
ليست بفريضة قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في
العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشا وواجب دون
الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا
تفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميناها فرضا فاما ان يجب اعتقاد
فرضيتها بحيث يكفر جاحدها بلا تاويل فلا الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفرا
بانكارهما فرضيتها ولم نكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره ربوا النقد مع لحوق البيان
باية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر تقدير فرضية المسح بالربع مع لحوق خبر
المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكيف يثبت الحكم قطعيا
بمثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبهة وفي الجملة لم يتضح لي وجه الحاقه بهذا
القسم وهو اعلم بالحقيقة **قوله** وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم الماول وجوب
العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السهو والغلط كما يجب بخبر الواحد
والقياس كذلك لان التاويل اذا ثبت بالراي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة اذ
المجتهد يخطي ويصيب فيكون الثابت به محتملا للسهو والغلط وكذا ان ثبت بخبر الواحد
لانه دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا ايضا لا قطعيا **قوله** والقسم الثاني في وجوه
البيان بذلك النظم فالقسم الذي مر بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد وهو الرابع
المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت

درجاته لان المراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب
وقيل قوله بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك
ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله لكن
الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون اسم الاشارة
راجعا الى الجميع قوله الظاهر كذا المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ما ظهر الظهور
اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يكون هذا تعريف الشيء بنفسه وهو ما ظهر المراد
منه يعني للسامع بنفس الصيغة اي بسماعها اذا كان من اهل اللسان واحترز به عن
الخفي والمشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيهما يتوقف على امر آخر بعد السماع وقيل هو ما
دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو ما لا يفتقر في
افادة معناه الى غيره قوله والنص وهو كذا ذكر اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب ان قصد
المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق
اصلا فرقا بينه وبين النص قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني
القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في
مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة
ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته قالوا
واليه اشار المصنف بقوله بمعنى في المتكلم وبقوله سيق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن
ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة رحمه الله ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف
المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله جل ذكره
واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه
بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في
اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم فثبت ان عدم السوق في الظاهر
ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة
وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق وان احدا من الاصوليين لم يذكر
في تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح
النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع
كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق
فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح
عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر
بالشهرة او التواتر وغيرهما من جانب المعاني بل ازدياد ان يفهم منه معنى لم يفهم من

الظاهر

الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق
كبيان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع بها ويؤيده ما قال شمس
الائمة رحمه الله في اصول الفقه واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في
اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام
ابو اليسر وغيرهما واما قوله بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة فمعناه ان المعنى الذي به ازداد
النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت
بالكلام انه هو الغرض للمتكلم عن السوق وكذا معنى قوله لانه سيق الكلام لاجله انه عرف
بعد اقتران قرينة قوله مثنى وثلاث ورباع وقوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة بالكلام
انه مسوق لبيان العدد الذي به ازداد الكلام وضوحا حيث فهم منه ان الاباحة مقصورة
على هذا العدد وليست بمطلقة فاما ان يكون مجرد السوق معتبرا في صيرورة الكلام نصا من
غير قرينة نطقية فلا يدل عليه ما قال شمس الائمة الكلام يكون نصا باعتبار القرينة التي
كان السياق لاجلها كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في تجويز نكاح ما
يستطيبه المرء من النساء نص في بيان العدد لان سياق الآية لذلك بدليل قوله تعالى
مثنى وثلاث ورباع قوله فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم
كاللاتي في آية التحريم وقيل ما ذهابا الى الصفة ولان الاناث من العقلاء يجرين مجرى
غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مثنى وثلاث ورباع معدولة عن اعداد
مكررة وانما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكريرها
محلهن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين
ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرك من طاب الثمر
اذا ادرك والوجه هو الوجه الاول فان قيل الذي اطلق للناكح في الجمع هو ان يجمع
ثنتين وثلاثا او اربعا فما معنى التكرير في مثنى وثلاث ورباع قلنا الخطاب لما تناول الجميع
وجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما يقال للجماعة
اقتسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة ولو افردت
لم يكن له معنى ولهذا عطف بالواو دون او لانك لو ذهبت في هذا المثال بقوله اقتسموا
هذا المال درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان
يقتسموا الا على احد انواع هذه القسمة وان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا
بينها بان يعطوا للبعض درهمين وللبعض ثلاثة وللبعض اربعة فكذلك فيما نحن فيه
ذكر بالواو ليعلم انه يسوغ ان يأخذ كل واحد من الناكحين ما اراد من الاعداد المذكورة
لا ان يكون للكل اتفاق على عدد واحد منها دون اختيار اي عدد شاء منها قوله فانه

ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات
الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان
النكاح رق وكونها حرة يأبى صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي
كما قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم وصيرورتها موطوءة مستفرشة لا يلائم التكريم الا
انه ابيح للضرورة على ما عرف فاشار بلفظ الاطلاق الى ازالة هذه الحرمة التي هي بمنزلة
القيد للمسلم عن المباشرة نص في بيان العدد لانه الضمير للشان سيق الكلام لاجل
بيان العدد بدليل قوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة فازداد قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم وضوحا بقرينة لحوق العدد به حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما اذا
لم يذكر العدد فيه فصار نصا قوله والمفسر وهو ما ازداد وضوحا اي هو كلام ازداد
وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل
ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر وان
ازداد وضوحه على الظاهر يعني المفسر ما لا يبقى في لفظه احتمال قريب ولا بعيد
فانه مشتق من الفسر الذي هو انكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان قوله عز اسمه فسجد الملائكة ظاهر في سجود جميع الملائكة لكنه
يحتمل التخصيص وارادة البعض كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم اي
جبرئيل عليه السلام فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا لازدياد
وضوحه على الاول ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع
ذلك الاحتمال وصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية وحكمه اي حكم المفسر
الايجاب اي اثبات الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد من اهل العلم قوله بلا احتمال
تخصيص ولا تاويل اشارة الى رجحانه على النص فقد ذكر في شرح التقويم وحكمه
اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص عند المقابلة الا انه
اي المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمله لانه من الاخبار
والخبر لا يحتمل النسخ ونعني به المعنى العام باللفظ لانه يؤدي حينئذ الى الكذب او الغلط
وذلك يستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه
يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ
وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان ابليس استثني من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن
الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذ الاستثناء لا يصح متراخيا
فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا متراخيا فاذا ازداد اي المفسر قوة واحكم
المراد به البناء تتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى

الذي اريد بالمفسر عن التبديل سمي محكما فظهر بما ذكرنا انه لا بد من كون الكلام في
غاية الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الا
صوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا
وجها واحدا وقيل ما هو في العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما يوقف عليه ويفهم
مراده وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه على
اضدادها والاصح هو الاول لان ماخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم
اي مأمون الانتقاض واحكمت الصنعة اذا امنت نقضها وتبديلها ثم انقطاع
احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود
الصانع وصفاته وحدوث العالم والاخبارات ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون
بانقطاع الوحي بوفات النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره قوله وانما يظهر
التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض حتى يرجح النص على الظاهر والمفسر
عليهما والمحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين
الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر
الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص
وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم وفي تسمية تقابل هذه الاقسام
تعارضا تسامح في العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي الحجتين المتقابلتين
في القوة ولم يوجد لما ذكر في الكتاب لكن لما تصور بصورة التعارض من حيث النفي
والاثبات سمي به مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما
وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني
نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع كما ذكرنا فيتعارضان فيما وراء الاربع فيرجح النص
ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة
فان الاول هو نص لكونه مسوقا في مفهومه ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام تستعار
للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله
من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا
نكاح لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى شهر
مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فان اجتمعا
في الكلام ترجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ونظيره

تعارض المفسر والمحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز اسمه
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما
يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التابيد الحق التحق
به الاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده
فيرجح على المفسر كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا اسلم كون الاول مفسرا
لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا عادلين بالاجماع
فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان
اشهاد العميان والمحدودين في القذف صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل
شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمهد بالدليل لا بالمثال وانما
ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة الدليل ولا تم ايراد المثال ان شاء لا يصح
على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا تتعب في طلب المثال **قوله** اما الكل
اي كل واحد من هذه الاقسام الاربعة فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا وهذا في المفسر
والمحكم بلا خلاف فاما في الظاهر والنص على التفسير الذي ذكرنا فهو مذهب العراقيين
من مشايخنا كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة
المتاخرين وقال بعض مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور ومن تابعه حكم الظاهر وجوب العمل بما
وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم
النص وبه قال اصحاب الحديث واكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة متمسكين في ذلك
بان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس
وكل عام يحتمل الخصوص وكل حقيقة تحتمل المجاز فلا يثبت القطع مع الاحتمال بخلاف المحكم
والمفسر لانقطاع الاحتمال عن المحكم بالكلية وعن المفسر بعد وفات النبي عليه السلام وعندنا
لا عبرة للاحتمال اذا لم يدل عليه قرينة لانه الناشي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا
يوقف عليه والاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كرخص المسافر
لا يتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا
باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهر عند خلوه عن قرينة
تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى الى تكليف ما ليس في الوسع والى التلبيس وذلك على
صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النص للعارض قرينة تصرفه عن الظاهر
على ما بينا **قوله** ولهذه الاسامي اضداد تقابلها خص هذا الاسم ببيان ما يقابله من
الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي تقدمه والقسم الذي تاخر لان بيان المقابل

لتوضيح

لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتاكد بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها
تتبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان في الكل ظهورا ولكن بعضه فوق بعض
فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم آخر على حدة بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص
والماول المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصريح الكناية فلا حاجة فيهما
الى بيان المقابل في قسم آخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان المتكلم قد يكون به
ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه
عليه فما يتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فعلى هذا كان
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي ثمانية والا لزم ان
يكون القسم المقابل قسما آخر خارجا عن هذا القسم وحينئذ يلزم ان تكون اقسام النظم والمعنى
خمسة وقد ذكرها اربعة **قوله** فضد الظاهر الخفي التقابل على اقسام تقابل المتناقضين
وهو يقابل النفي والاثبات كقولنا انسان لا انسان وتقابل المتضايفين كتقابل الاب والابن
وتقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة
وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية
الخلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات
اسم الضد في اصطلاح الفقهاء كانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل
واحد في زمان واحد في جهة واحدة ثم الخفاء ان كان امرا وجوديا كالظهور فهما
متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفي ضد الظاهر
وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى
موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض فيه كما في المثال المذكور
واعترض عليه بان الظهور لما كان في الظاهر في نفس الصيغة لم يتحقق المقابلة واجيب
عنه بان اتحاد المحل او الجهة او نحوها انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق
المضادة فان السواد في محل يضاد البياض في محل آخر نظرا الى استحالة اجتماعهما في احد
المحلين وكذا الابوة تخالف البنوة نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص واحد بجهة
واحدة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه يضاد الكلام الذي خفي معناه
من كل وجه وان كان الخفاء والظهور في محلين كالمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه
ولم يمنع من التضاد اختلاف المحل فكذا اختلاف الجهة يوضحه ان الخفاء في الخفي وان
كان بسبب عارض غير الصيغة فهو متحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها
خفية في حق الطرار والنباش وان كان الخفاء بعارض واذا كان الخفاء متحققا في نفس
الكلام كان مضادا للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء ولهذا استحال ان يكون ظاهرا

فيما صار خفيًا فيه فثبت ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم لما كان غرض الشيخ رحمه الله بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة درجات الظهور جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازدياد خفائه على الخفي كازدياد وضوح النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة كظهور الظاهر او جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاءه بعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود **قوله** كاية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فهي خفية في حق الطرار والنباش بعارض وهو اختصاصهما باسم آخر اي اختصاص كل واحد منهما باسم آخر يعرفان به اي يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم الذي اختص به فان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه فعل السراق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فتبعد بهذه الواسطة عن اسم السرقة فخفيت الاية في حقهما واشتبه الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فان كان لزيادة امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتاملنا في اية السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطرار يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في فعله وفضل في جنايته فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف فاما النباش فيسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فانه ينبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال وادنى الخصال بشهادة العرف والطبع السليم فعرفنا ان تبديل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات **قوله** وضده النص المشكل وهو ما لا ينال اي المراد منه الا بالتامل بعد الطلب لدخوله في اشكاله قال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لما يشتبه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل

الا بالتامل بعد الطلب لدخوله في اشكاله [illegible] بعد الطلب [illegible]

يتميز به من بين ساير الاشكال وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل في اشكاله وامثاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل والى ما خذ الاشتقاق يقال اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء ومثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرًا فتؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان اكثر منه في الخفي احتيج فيه الى التامل بعد الطلب فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت بين امثاله ونظايره ولا يوقف عليه الا بالتامل بعد الطلب ليتميز عن امثاله ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها كما لو نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجده دالا على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية ولا ثالث لهما فتامل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وعلى هذا فاعتبر امثالها وقيل من نظاير قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا او للفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر وبالباطن حقيقة وحكما كالفم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصايم او اكتحل الصايم لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتاملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في ايصال الماء الى داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا هو معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى فقهي ولكن ما

ذكروه لا يصلح مثالاً للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك
لان معنى النظر معلوم لغةً وشرعًا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه
لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظاير الخفي لا من نظاير المشكل
قوله وضد المفسر المجمل لانه لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم
يبق في المفسر الا احتمال النسخ في جانب الظهور **قوله** وهو ما ازدحمت فيه المعاني
اي تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لا انه شمل معاني كثيرة والاولى ان يقال
المراد من ازدحام المعاني توارده على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك
في اصل الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط
وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام
المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع
معناه معلوم لغةً ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغةً الا
انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى
لمواليه وله موالي اعتقوه وموال اعتقهم ففي القسم الاخير توارد المعنى باعتبار الوضع
وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط
لصيرورته مجملاً لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملاً اذا انسد فيه باب الترجيح
والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زايد في التحديد
اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباهًا لا يدرك الا بالاستفسار كما قال
شمس الائمة رحمه الله هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل وقال القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله هو الذي لا يعقل معناه اصلاً ولكنه احتمل البيان وقال آخر هو ما لا يمكن العمل به الا
ببيان يلتحق به قلت لما حصل المقصود وهو فهم معناه لا يضر في زيادة الكشف وبيان
سبب الاشتباه كآية الربوا فانها مجملة اذ الربوا عبارة عن الفضل لغةً والفضل نفسه
ليس بمراد بيقين اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين
ما لم يرفضلا في البدل المطلوب له لا يبدل ملكه بمقابلته ولا يمكن الوقوف عليه لا بتأمل
وعدم قرينة تدل عليه فكان مجملاً وحكمه اي حكم المجمل التوقف فيه واعتقاد حقية المراد
به الى ان يأتيه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية
فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا لحقه البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر
او الظاهر او المأول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان
شافيًا قطعيًا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرًا وان كان ظنيًا كبيان مقدار
المسح بحديث المغيرة صار مأولاً وان لم يكن بيانًا شافيًا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال

وهو ما لا طريق لدركه اصلاً حتى سقط طلبه وحكمه التوقف فيه ابدًا على اعتقاد حقية المراد به

فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجماله
اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة
من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضًا على ان الربوا
ليس بمقتصر عليها فصار دمًا ولا وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان الا
انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان نسميه مشكلاً لا مجملاً وبعد
الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار دمًا ولا فيه ايضًا فيجب العمل به بغالب
الظن كذا قيل **قوله** وضد المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث
امن عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان عنه في
مقابلته وهو ما لا طريق لدركه اصلاً لان موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولا يمكن
رد واحد منهما فاشتبه المراد اشتباهًا لا يمكن الوقوف عليه اصلاً حتى سقط طلبه اي طلب
ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف على المراد فيهما لازم وذلك
مثل اليد والوجه والعين والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم في النار
وامثالها فان قيل نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه
حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف
يستقيم ايراده ههنا قلنا لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل يثبت به معرفة ان لله تعالى
صفةً يعبر عنها باليد او الوجه او العين وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار
ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه التوقف فيه ابدًا ارادبه في الدنيا فانه
يوقف على المراد منه في الآخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في
الآخرة على اعتقاد حقية المراد على بمعنى مع كما في قولك تبحر فلان في العلوم على
صغر سنه اي مع يعني لا يمكن ان يحكم بشيء في المتشابه انه هو المراد بل يعتقد فيه
على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة
متقدمي اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار القاضي الامام ابي زيد و فخر
الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين فعلى هذا وجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم
تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه ان الراسخين يعلمون تأويله فيتغير المعنى
وذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله تعالى
والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ
حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل
على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضًا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون
ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا على شيء من القرآن لكونه متشابهًا بل فسروا

الكل وقال القتبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل به على
معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه
الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة واما العامة فقالوا الوقف على قوله
عز وجل الا الله واجب وان قوله والراسخون ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم بالايمان
والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند
الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم آمنا به ولانه
تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على
الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مأولين
او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروي عن عائشة رضي الله
عنها انها قالت تلا رسول الله عليه السلام هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما
تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذرهم امر بالحذر من غير فصل بين من
اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا لابتغاء الفتنة فيتناول الجميع وعنها انها قالت
من رسوخهم في العلم ان آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله وقال عمر بن عبد العزيز رحمه الله
انتهى علم الراسخين في العلم بتأويل القرآن الى ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا ثم
قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم
تأويله اراد به انه يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد به ان لا يعلمه
حقيقة واعاد ذلك الى الله سبحانه وتعالى والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل
لان في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو
لم يبتل العقل الذي هو اشرف الخلائق لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة
وبقي ما استأنس الى التذلل لعز العبودة والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا
وابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فلا يحرم
باستغنائه برأيه هداية وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها
استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما كذا في عين المعاني قوله والقسم الثالث
اي من الاقسام الاربعة المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه
في باب البيان اللفظ بسبب استعمال ذلك المتكلم يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا
او كناية لا بالوضع فاشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ
واتصافه بالحقيقة او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به
ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتذرنا عنه وقوله كل

لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعاني وكذا المجاز اذ المراد من
كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا واعلم بان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية
والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من واضع
فمتى تعين نسبت الحقيقة اليه فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة
كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها
الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل هي عرفية
سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات
التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون
للمتكلمين والرفع والجر والنصب للنحاة ولا يستراب في انقسام المجاز الى نحو
هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة
في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب
مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع
فيدخل فيهما الاقسام الستة وقوله لاتصال بينهما معنى او ذاتا من تتمة
تعريف المجاز واحترز به عما اذا استعمل لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز
وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد وقيل هو احتراز عن
الهزل فان الهزل ان يراد بالشئ غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يجري
في كلام صاحب الشرع لان المجاز والهزل سواء واجيب عنه بمنع المساواة
فان المجاز اريد به غير ما وضع له اللفظ لاتصال بينهما والهزل لم يقصد به
ما وضع له اللفظ ولا ما صلح له بطريق الاستعارة والاظهر انه ليس بداخل
في التعريف لانه لم يرد به شئ اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لاتصال
بينهما بل هو احتراز عما ذكرنا ولا يقال تعريف المجاز غير جامع لخروج التجوز
بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع
عنه اذ ليست هي مستعملة في غير ما وضعت له وخروج التجوز بزيادة الكاف
في مثل قوله تعالى ليس كمثله شئ عنه لعدم استعمالها في شئ اصلا وغير
مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير ما
وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا الا انا نجيب عن الاول
بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ
الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص

يكون استعمالاً له في غير ما وضع له وعن الثاني بانا لا نسلم انها غير مستعملة لمعنى لانها استعملت لتاكيد التشبيه وهو معنى وايضاً بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة له في غير ما وضعت له اولاً لانها لما وضعت لمعنى كان استعمالها لا لمعنى استعمالاً في غير ما وضعت له ضرورة لا فيما وضعت له اولاً وعلى هذا يصح الاحتراز عن الهزل كما قالوا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى واضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعتا له اولاً في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازاً باعتبار آخر ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في وضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة اذا كانت بمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التانيث ثان والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصالة قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقاً شايعاً وقد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم ايضاً ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفا المشروط بانتفا الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما وضع له واريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لا بد من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز اتصال يكون ذلك باعثاً على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبر المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركاً لا مجازاً واعلم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعاً بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على المسبب واسم الكل على البعض واسم الملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم ما يؤول اليه وغيرها كما بيناها في كتاب الكشف فالشيخ رحمه الله حصره هنا على المعنى والصورة بقوله معنى او ذاتاً وهو اضبط مما ذكروا ابعد عنه شيء مما ذكروا لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصاً او لم يكن مشهوراً لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسداً لعدم

كتفي بالاسرار

له اذ لا يكاد صح

قوله والاتصال سببا الخ هذا التقسيل اي من حيث السببية من هذا الفصل اي من قبيل الاتصال الذاتي لانه كالاشتراك بين السحاب والمطر معنى فكذا الاشتراك بين العلة والمعلول والسبب والمسبب معنى لفائدة في المفهوم الا ان المجاورة حاملة والملازمة ثابتة وهي المرادة من الاتصال الصوري فسميناه اتصالاً ذاتياً تبيين في شرح المختصر

شهرة الاسد باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية الابخر والمحموم اسداً لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر به الاسد هو الشجاعة فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسداً وهذا لان الاستعارة لو جازت بكل معنى لم يبق للكلام حسن وطراوة ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البديعة والتشبيهات الغريبة فضل على غيره وهو على مثال القياس فانه لا يصح بكل وصف بل يعتبر فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف دفع الابتلاء ولم يبق للمجتهد المستخرج لدقايق المعاني الفقهية فضل على غيره فكذا هذا واراد بالاتصال الذاتي المجاورة بين المحلين صورة كما في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك فاظلك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب بوجه فسمي المطر باسمه في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي كنا في طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضاباً اي اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء رعيناه وان كانوا كارهين غضاباً ولم نلتفت الى غضبهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى تجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بهذين الوجهين ايضاً باتفاق بين الفقهاء خلافاً للقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتامل طريقه يكون اذناً منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان اذناً بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز به الاستعارة فيه ايضاً لان جوازها متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على التوقيف ثم الاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقد الديون وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل

السماء

كالالفاظ اللغوية

ويقال له احل رب المال عليهم اي وكل بقبض الديون

وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكم والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فيعم الاستعارة ولهذا قلنا متن

كحالة مجاز التشابه بينهما في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورث وكذا الهبة والصدقة متصلان متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحدة منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب الفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة اذا تصدق على غنيين والاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول والحكم في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه الشيخ رحمه الله بقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك ومعنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه ولكن العلة والحكم يتجاوران وكذا السبب والمسبب وكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب وخص هذا القسم بالايراد دون القسم الاول لاحتياجه فيه الى بيان الفرق بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذي عليه تبتني المسئلة الخلافية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان فرق ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو لا ينتصب من غير ان يوجد شرطه وهو تمامه بنون الجمع او التثنية او التنوين او الاضافة كما في قولك عشرون درهما ومنوان سمنا وناقود خلا وملء الاناء عسلا اما الحاقا للام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة كالاضافة فكما ان المضاف ما يضاف فكذا ما دخل عليه اللام لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او الحاقا لها بالتنوين من حيث انه لولاها لدخل التنوين فيه كما الحق البناء به في قولك احد عشر درهما باعتبار انه لولاه لدخل التنوين فيتم بها الاسم وانما تسامحوا لحصول المقصود وهو فهم المعنى ومثله في كلام المشايخ غير غريب لان نظرهم الى تصحيح المعاني وتقويمها لا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه ومنه يسمى الحبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاتصال سببا الاتصال بين العلة والحكم كما يدخل الاتصال بين السبب والمسبب فلذلك قال الشيخ رحمه الله وهو اي الاتصال من حيث السببية نوعان **قوله** وانه اي هذا الاتصال يوجب اي يثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم

وارادة

وايضا انك فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف ولو قال ان ملكت عبدا لا يعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه متن شرح

19 وارادة العلة كما جاز عكسه لان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون مفتقرا الى العلة وتابعا لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم وكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الغرض بمنزلة الآلة للشيء ولهذا سمى اهل الاصول الاحكام العلل المائية والاسباب العلل الآلية واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالآخر فيعم جواز الاستعارة من الجانبين **قوله** ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا كذا والمسئلة على اربعة اوجه احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يعتق لان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك هاهنا يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا وكان ابو بكر الاسكاف رحمه الله اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط فينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقة وانفق على نفسه فيتبين ان المراد بمثله المجتمع دون المتفرق عرفا والثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشتركا له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث الا ان يعني ان يشتري عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف في الفصلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه تعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يستنجز من نفسه ان يقول

فان عنى باحدهما

فان عنى باحدهما الآخر تعمل نيته في الموضعين لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء متن

ما ملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يستجيز ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغنا عن نفسه ولم يحصل له الغنا اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله والمراد من قوله يعتق هذا النصف في فصل الشرا هو ان يكون الشرا صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه تم قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ فان كان في يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشرا فيصير متملكا بنفس الشرا فيعتق لوجود الشرا كذا في المبسوط قوله اذا كان مضمونا بنفسه بان كان القبض قبض غصب اي ان كان غصبه قبل البيع وكان هو في يده حالة الشرا لكون هو مضمونا بنفسه انه كان غصبه قبل الشرا فاما اذا لم يكن مضمونا بنفسه بان كان القبض قبض وديعة اي اذا كان في يده حالة الشرا وديعة كان قبضه قبض وديعة فلا يكون مضمونا بنفسه قوله فان عنى باحدهما الآخر هو التقريب يعني ان عنى بالملك الشرا حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف الباقي يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا وان عنى بالشرا الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار العلة لحكمها فيجوز ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه الصورة يدين ديانة لا قضاء انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما لو استفتى احدا عن ممن ان لفلان على الف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه يفتيه بالبراة واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض شروح الجامع قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال سببا اتصال الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لان معنى الافضا في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فبقوله محض احتراز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهي زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظير اضيفت الى السبب وهو قوله انت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسره بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة مو

والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق بزوال ملك الرقبة تبعا لزوال ملك الرقبة انه يوجب استعارة الاصل للفرع متن

بلغ مقابلة على نسخة صحيح والله اعلم

20

موضوعة للفرع لان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة وانه اي هذا النوع من الاتصال يوجب ان يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه اي عكس المذكور يعني لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه تقديرا قوله تقديرا لان بين السبب والمسبب واسطة ولو لم يكن الواسطة لكان علة فيكون من لوازمه حقيقة فلو كان المسبب من لوازم السبب حقيقة لوجد اينما وجد السبب وليس كذلك فان قال انت حرة يوجد بلا زوال ملك المتعة وهو المسبب حتى لو قال لامراته حررتك او اعتقتك او انت حرة واراد به الطلاق وقع الطلاق واما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له به وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شرا الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولازما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب له كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به وكقول الراجز اقبل في المستن من ربابه اسنمة الآبال في سحابه سمى الماء باسم مسببه وهو اسنمة الآبال لان الاسنمة لا يرتفع الا بالنبات ولا يوجد النبات الا بالماء وذلك لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا صار كان السبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قيام للعنب بدون مائه وكذا النبات وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما في حق الاصل فلا يصح استعارته له فلهذا لو قال لامته انت طالق

ذ هو السبب

والسبب للحكم دون عكسه لان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم لاستغناء عن الفرع وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة توقف اول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقاره فاما الاول فتام في نفسه وحكم المجاز وجود ما ازيد به خاصا

او طلقتك او انت باين او انت حرام ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعتق وتصح هذه الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على السراية واللزوم حتى يصح الاسقاط فان الايجاب في المجهول يجوز في الاسقاط كما في قوله احدكما طالق واحداكما حر اما في الاثبات فلا وجود كما في بعت احدهما حتى احتمل التعلق بالشرط والايجاب في المجهول وسرى الى الكل اذا وقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حر ولم يرتد بالرد ولم يحتمل الفسخ فكانا متشابهين معنى فيجوز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه وقلنا طريق الاستعارة منحصر على الاتصال ذاتا او معنى وقد عدم الاتصال ذاتا لما بينا ان اتصال السبب بالمسبب في حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا ومعنى العتاق اثبات القوة بعد ما عدمت لغة وشرعا على ما عرف وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعد ما عدمت مشابهة كما ليس بين اطلاق الحي واحياء الميت مشابهة واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا يصح الاستعارة **قوله** والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع وفايدته دفع وهم من يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول كذا قيل وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويؤيده ما ذكره شمس الايمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح استعارة الفرع للاصل **قوله** وهو اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعمرة مثلا فان قوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لا تفيد شيا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما في الخبر وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر وبالنسبة الى الاولى هو في حكم العدم لكمالها في نفسها وهو معنى قوله فاما الاول اي الكلام الاول فتام في نفسه والدليل على التوقف في حق الثانية وقوع الطلقات الثلاث في قوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت لا الى عدة فيلغوا ما بعدها ونظيره ايضا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع لتصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلي صلاة مظنونة مع انها غير مضمونة

كان او عاما كما هو حكم الحقيقة ولهذا جعلنا لفظ الصاع من حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله ويجاوره منه

جزءا

٤

واي ان معنى ذلك وقال للعموم المجاز انه ضروري يصار اليه توسعة وهذا باطل لان المجاز موجود في كتاب الله تعالى من العجز والضرورة

على الامام مضمونة على المقتدي لكن عدم الضمان في حق الامام يعارض ظن مخصصه فلا يظهر في حق المقتدي فتكون صلوته هذه مضمونة في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه **قوله** وحكم المجاز كذا حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان اللفظ او عاما بلا خلاف من ارباب العموم وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا كان المجاز او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي فالشيخ رحمه الله بين حكم المجاز بالتصريح واشار الى حكم الحقيقة كما فعل كذلك في حكم العام والخاص رَوْمًا للاختصار وقصدا الى بيان الاهمية وهو المخالف ولهذا اي ولان العموم يجري في المجاز الى بلا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة ههنا فان بيع نفس الصاع بالصاعين جايز بالاجماع وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محلى بكلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان على حقيقته فيدل بعبارته وعمومه على ان الربوا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة كما يجري في المطعوم مثل الحنطة وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او ولا مكيلا بمكيلين وفي ضمن قوله ويجاوره الى ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اي جواز ارادة ما يحله باعتبار المجاورة **قوله** وابى الشافعي رحمه الله ذلك اي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه او اي عموم المجاز لان العموم لا يجري الا في الحقايق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين فلم يكن له دلالة على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل علة وتمسك في نفي العموم عن المجاز بان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز الاستعمال في غير موضوعاتها لتاديه ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا ههنا عندي **قوله** وهذا اي ما ذكر الخصم ان المجاز ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة وضرورة وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقايق فثبت ان قولهم هو ضروري فاسد والدليل عليه ان القران في اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى علم من غرايب

ما

استعمالها

ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد ملكا وعارية في زمان واحد

بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح
وقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار
والجري للماء لا للانهار وقوله علت كلمته فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه وغير ذلك مما لا يعد
ولا يحصى والله تعالى يتعالى اي يتنزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري
ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود في القران كما
في قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة في
المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي
الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت لكانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته
لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع
الى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك
جاز ان يوجد المقتضى في القران بخلاف المجاز لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال الخصم
ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف **قوله** والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل
العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا
فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود
دليله **قوله** ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما الى اخره
اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في
وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة
المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث والجبائي وعبد
الجبار من المتكلمين الى جوازه اي سعد الكبير متمسكين في ذلك الا انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا
فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة
للمعنيين المتفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة
وعاند المعقول الا ترى ان الواحد منا قد يجد في نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او
او قال توضا من لمس المراة ارادة العقد والوطي وارادة اللمس باليد والوطي حتى لو صرح به
وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا او توضا من اللمس مسا ووطيا صح من غير استحالة فكذا
يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي والعقد وقوله جل جلاله او لامستم
النساء على الوطي واللمس باليد من غير استحالة ولمن ذهب الى امتناعه وجهان احدهما ما اشير
اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما مؤد الى المحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة
من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مشتغلا فيه والمجاز ما يكون
متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشي الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا

مقارن

في موضعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشي الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وثانيهما انه لو
صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد له
ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين ولا استحالة
في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعترضوا على الوجه الاول بانا لا نسلم
ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف
يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمل اي تلفظ به واريد به
موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا وعلى الوجه الثاني بانا لا نسلم لزوم كونه
غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا
يلزم من ارادتهما معا ان لا يكون الاول مرادا والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين
ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا
للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى
ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد معا واذا قال رايت حمارين
لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا
عن لغتهم فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول
الظاهري كما اذا استامن على الابناء والموالي على ما ستعرفه او احترازا من جواز اجتماعهما في
احتمال اللفظ اياهما وقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ للمعاني
بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماع
صفة الملك والعارية في الثوب الواحد في استعمال واحد استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد
كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم استحالة اجتماع الملك والعارية
استحالته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعير مملوك
ومستعار بنسبة المالك والمستعير وان اردتم استحالته بنسبة شخص واحد فمسلم ولكن
المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة
باعتبار معنيين مختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد هو التشبيه
من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية
جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ
الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او
بنسبة معنيين وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس الثوب الواحد
لابسان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختار
هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين ليعرف

انما قيد بكمالا لانه يمكن ان يلبس الثوب الواحد اثنان بعضه احدهما وبعضه الاخر

ولهذا قال محمد في الجامع لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد حتى استحق النصف كان النصف الآخر
مردودا الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز وانما عمهم الامان فيما اذا استامنوا على
مواليهم الخ

به استحالته في معنى واحد ولتكون فيه اشارة" الى ردّ قول من زعم من مشايخنا العراقيين انّ
الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محلّ واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ واحد
باعتبار محلّين مختلفين حتى قالوا يثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وبناتكم مع انّ اسم الأم والبنت للجدة وبنت الولد مجاز" لانّ ما ذكروا ليس بمذهب الخصوم
وحرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها ثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار انّ اللام في اللغة
الاصل والبنت الفرع فصار كانّه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا يقال الثوب
المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد
لانا نقول لا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق
للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به وقد ابطل حقه بالاعارة والدليل عليه انه لو
هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولا يسقط عن الدين شيء واطلاق العارية عليه مجاز
لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصوّر الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد
الرهن تصوّر بصورة الاعارة فلذلك سُمّي اعارة وذكر في بعض الشروح انه منتفع بطريق
العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق بالمرهون من
سائر الغرماء فلا يكون فيه جمع بينهما والاول هو الصواب **قوله** ولهذا الاستثنائي اي ولانّ
الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر" قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير لو انّ عربيا لا ولاء عليه
اوصى بكذا قيد به لتصح الوصية اذ لو كان للموصي موالٍ اعتقوه وموالٍ اعتقهم بطلت الوصية
الا ان يبيّن ذلك في حياته لانّ المولى ينطلق على المعتِق والمعتَق بالاشتراك فلا يمكن القول
بعمومه ولا يمكن القول بالتعيين بالتامّل في مقصود الموصي لانّ مقاصد الناس في هذا الباب
مختلفة" فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان
ولا يمكن ترجيح الاعلين باعتبار انّ مجازاة الانعام والشكر عليه واجب وتتميم الاحسان مندوب"
اليه كما فعله ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقي
الموصى له مجهولا وصار الاسم بمنزلة المجمل وانقطع رجاء البيان بالموت فلذلك بطلت الوصية
فاما اذا كان الموصي من العرب نفذت الوصية لان العرب لا تسترق اذ الحكم فيهم اما
الاسلام او السيف لتغلظ كفرهم كما في المرتد فلا يثبت عليه الولاء فبطل الاشتراك في الاسم
فصحت الوصية ثم ان كان له موالٍ اعتقهم وموالي الموالي كان الثلث لمواليه دون موالي
مواليه لان الاسم للموالي حقيقة" لمباشرته اعتاقهم ولموالي مواليه مجاز" لانه لم يباشر
اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر" فكانت
الحقيقة اولى بالتقديم وان لم يكن له احد" من الموالي كان الثلث لموالي الموالي لتعيّن
المجاز مرادا وان كان له مولى واحد" فله نصف الثلث وهو معنى قوله حتى استحق النصف

١٦

وانما عمهم الامان فيما اذا استامنوا على مواليهم وابنائهم لان اسم الابناء والموالي ظاهرا يتناول الفروع لكن بطل العمل
لتقدم الحقيقة فبقي مجرد الاسم شبهة في حقن الدم وهذا كالاشارة اذا دعاهم بها الكافر الى نفسه يثبت الامان بصورة المسالمة وان
لم يكن ذلك حقيقة
مسلم

23

لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان للاثنين فيه حكم
الجماعة كالبنتين والاختين والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق
الواحد عند انفراده النصف دون الثلث والنصف الآخر يرد على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا
هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لاقاربه وله
عمّ" واخوال ان النصف للعم والنصف الآخر للاخوال لان اسم الاقارب ينطلق على الكل على سبيل
الحقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع ولا ما اذا كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث
يستحققن نصيب البنات وهو الثلثان البنت النصف وبنات الابن السدس تكملة للثلثين
مع ان البنت ولد الميت حقيقة" وبنات الابن اولاده مجازا لان استحقاقهن السدس لم يثبت
بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية ليلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بل بالسنة وهي ما روي انه عليه السلام اعطى بنت الابن السدس عند وجود بنت الصلب
فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولاء عليه تاكيد لان ولاء العتاقة لا يثبت على العربي
ولا ولاء الموالاة لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتفٍ عنه ومن شرط الثاني كون المولى
الاسفل من غير العرب لانه للانتصار والعربي ينتصر بقبيلته فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء
الا انه لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق الندرة بان يتزوج العربي امة الغير
فتلد له ولدا ثم اعتقه مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولاء" نصح التاكيد بقوله لا ولاء وقيل هو
احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جايز بخلاف مشركيهم
والحاصل ان المقصود انتفاء الولاء عن الموصي عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الولاء عن العربي لما
كان اظهر وضع المسئلة فيه **قوله** وانما عمهم الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين
الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا
حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم للابناء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز لان اسم الابناء والموالي مجاز في ابناء الابناء وموالي الموالي فقال وانما عمهم الامان ذكر
لفظ الضمير من غير تقدم مرجع لدلالة سياق الكلام عليه يعني انما شمل الامان الابناء وابناء
الابناء والموالي وموالي الموالي لان اسم الابناء والموالي يتناول اي كل واحد منهما الفروع ظاهرا
فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى يا بني ادم
وكذا معتق معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه سبب لعتقه باعتاق الاول لكن بطل
العمل به اي بهذا التناول الظاهري ههنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت
الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقي مجرد صورة الاسم شبهة اذ الشبهة الثابت وليس
بثابت وههنا بهذه المثابة فان ظاهر الاطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي وليس بثابت
وقيل هي دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استحسانا لان المقصود من الامان

ما يشبه

والجانس من الاستيمان على الاباء والامهات اعتبار الصورة فى الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة فى الاجداد والجدات لثبوت الحكم فى محل ان يكون بطريق التبعية وتلك انما تليق بالفروع دون الاصول منه

حقن الدم اي حفظه عن السفك اذ الاصل فى الدماء ان تكون محقونة لقوله عليه السلام الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة الى الاسلام وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة وصار اى بقاء بمجرد الاسم فى كونه شبهة كالاشارة او صار ثبوت الامان بشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة فيما اذا دعاها الكافر الى نفسه بان اشار اليه ان انزل ان كنت رجلا او ان كنت تريد القتال او انزل حتى ترى ما افعله بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت بها الامان لصورة المسالمة وان لم تكن اي هذه الاشارة مسالمة اي امانا حقيقة وذلك منصوب المحل على خبر كان وحقيقته منتصب على التميز او وان لم يكن مسندا الى ذلك وحقيقة خبر كان اي وان لم يكن فعل الاشارة على حقيقته فان حقيقته المسالمة وان لم يكن قصده ذلك والدليل عليه حديث عمر رضى الله عنه ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فهو امن يعنى اذا لم يسمع قوله ان جئتني قتلتك او لم يفهم فتبين بما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ترى ان الوصية فيما اذا اوصى لبنى فلان تصرف الوصية الى الابناء عند ابى حنيفة رحمه الله دون ابناء الابناء لان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يمكن العمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندهما انما تصرف الى الكل لان عموم المجاز يتناولهم فان اسم البنين يطلق فى العرف على الفريقين وسو نظير مذهبهم فى مسئلة الحنطة والشرب من الفرات كذا فى المبسوط **قوله** وانما ترك الى اخره جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الاسم شبهة فى حقن الدم فى الاستيمان على الابناء ولم تعتبروها فى الاستيمان على الاباء والامهات فى حق الاجداد والجدات فانهم اذا قالوا امنونا على ابائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة فقال انما ترك ذلك لان اعتبارها بعد صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم فى محل اخر تكون بطريق التبعية لا محالة وسو البنين يليق التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا تكون اتباعا للاباء والامهات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة فى اثبات الامان لهم فان قيل الجد اصل الاب خلقة ولكنه تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق اثبات الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولم يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى قلنا اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما فى جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد

معارض

خان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه فى دار فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا وحنث اذا دخل ماشيا او راكبا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد فيمن قال علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين ان يكون نذرا او يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز منه

24 معارض فلا كما فى جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا فى الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف فى نفسه ولا نسلم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام بنت الابن مقام البنت ومبنى الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية فى شئ ولا يقال اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا ايضا بشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم لانا نقول الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما يثبت له الحرية اذا اشتراه ابنه الحر فكذلك يثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله ولا وجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا فى ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم لا ان يثبت الامان له من جهة الابن بطريق السراية والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه **قوله** فان قيل الى اخره اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية تقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي فى غير الملك وعدم صحته فى الملك وعند الشافعي رحمه الله اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب واذا قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا فى الملك فتبين ان المراد من قوله قالوا جميعا اصحابنا دون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او منتعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي فى التنعل والركوب دون الحفا وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه ولغت حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا فى المبسوط وكذلك اي وكما قالوا جميعا فى المسئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة ومحمد كذا والمسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق حتى لزمه القضاء بالفوات دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوات دون القضاء ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا فى الاول ويمينا فى الثاني عند ابى يوسف وكان نذرا ويمينا عندهما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالفوات فى الوجهين وفيه

قوله وضع القدم صار مجازا عن الدخول واضافة الدار يراد بها نسبة السكنى فاعتبر المجاز متن ۹ عموم صه

جمعٌ بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالمستلزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا كان كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وسقط الحقيقة بتعيين المجاز مرادا في الوجه الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجميع اي فيما ذكرنا من المسايل جمع بينهما كما بيّنا ثم ذكر الرجب ههنا منونا وذكره فخر الاسلام بغير تنوين حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يصرف ينصرف الى الذي يتعقب اليمين لان صرفه على تقدير ارادة المعيّن وهو رجب هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلمية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يومك فيظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بفوته بلا صوم فاما اذا ذكر منونا فالواجب به صوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق فيه الا بالموت فيلزمه الوصية عند الموت بالفدية والكفارة **قوله** وضع القدم صار مجازا عن الدخول اي عبارة عنه ضمّن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن او كلمة عن بمعنى في لان حروف الصلاة ينوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعير لمسببه وانما حمل على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والتنعل والحفاء فيحنث بالكل لحصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه راكبا او حافيا كما في اعتاق الرقبة عن الكفارة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها صغيرة او كبيرة او كافرة او مومنة الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضيخان لانه لما صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقة بعد واضافة الدار يراد بها نسبة السكنى لان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فعرفنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فتستعار الدار لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشي وفي عموم السكنى الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيخان والفتاوي الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او باعارة يحنث في

عمه

وهو نظيره لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا او نهارا اعتق لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على الوقت ثم الوقت يدخل فيه الليل والنهار متن ۹

25 يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السوال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا **قوله** وهو اي اعتبار عموم المجاز ههنا نظير اعتباره فيما اذا قال عبدي حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث مع انه مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة اليوم للنهار واطلاقه على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يودي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يودي الى الاختلال في الكلام لعدم افهام المراد ثم لا شك في انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فترجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وساكنته في دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدارا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله انت حر او عبدي حر يوم يقدم فلان او انت طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير والطلاق لانه انتصب به وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسايل مثلا في ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بل هو منصوب بمظروفه والتقدير حررتك في يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدومه فكان اعتباره بمظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا اشير في المبسوط في غير موضع

واما مسئلة النذر فليس بجمع بل هو نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا كتحريم المباح وهذا كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه متن

وكذا في الهداية الا ان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد ميلا ما نجا نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم لم يلتفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما ممتدا والاخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه وكذا في مسئلة الخيار فثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المظروف في هذا الباب لا غير وباقي تحقيق الكلام مذكور في كتاب الكشف قوله واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا يعني ليس ما ذكروا من ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المسئلة بجمع بين الحقيقة والمجاز لان الممتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد ههنا لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر اي المعنى المقصود بصيغة النذر ايجاب المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو ايجاب المنذور لا بصيغته كما ان الامر بالشيء نهي عن ضده بواسطة لزوم المامور به لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روى مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته لا غير ومثله ليس بممتنع كشراء القريب سمي اعتاقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالة لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالاقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثالث بمعناها ولو كان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نية كالعتق في شراء القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري حيث قال لو قال لله علي ان اصوم غدا فمرض في الغد فافطر او كان الحالف امراة فحاضت وجب القضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم تثبت من غير نية كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجوز

المجاز

ومن حكم هذا الكتاب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل متن

26

المجاز بخلاف شرا القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل يثبت وان نفاه ولم يقصده فلا يكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم ترك المنذور به ثابت نواه او لم ينو الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فحينئذ يكون التحريم الثابت يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز وذكر شمس الائمة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى اخبارا عن فرعون امنتم له وفي موضع اخر امنتم به والاخرى نذر وهو قوله علي الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فعلى هذا يكون قوله علي ان اصوم كذا ايجابا في نفسه وجواب القسم ايضا ان جاز ذلك سادا مسد جواب القسم وايجابا في نفسه كاكرمتك في قوله والله ان اكرمتني لاكرمتك جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصومن كذا فيحتمل ان يصلح من حيث المعنى جواب القسم ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نذرا ويمينا وعلى هذا الوجه لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشروح ان ظاهر الصيغة للنذر فينصرف اليه ثم انه بالنية يريد ان يصرفه الى غيره يصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر الصيغة كمن قال زينب طالق وله امراتان مسماتان بهذا الاسم احداهما معروفة دون الاخرى فقال اردت به الايقاع على غير المعروفة دون المعروفة يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفة ولا يصدق في صرف الطلاق عن المعروفة الا انه يلزم على هذا الوجه ما اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث يصدق ويكون يمينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب قوله ومن حكم هذا الباب اي باب الحقيقة والمجاز فالشيخ رحمه الله وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام فخر الاسلام رحمه الله قد عقد لهما بابا وذكر فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اي نوعا يعني ومن حكم النوع الذي نحن بصدده وهو النوع الثالث ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الابقرية زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون محملا

فان كانت الحقيقة متعذرة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او مهجورة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان صير الى المجاز وعلى هذا قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب لان الخصومة مهجورة شرعا والمهجورة شرعا بمنزلة المهجورة عادة الا ترى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبي مهجور شرعا متن

ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون مجملا لانه اذا استعمل ولم يمكن حمله على احدهما اولى من حمله على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كانه قال اذا اسمعتم اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت به هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقد نجد بالضرورة مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك دليل على ما قلنا وقولهم هما في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يبهم الا بقرينة تنضم اليه فانى يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضي عند عدم دليل يصرفه اليه وهو معنى قوله المستعار لا يزاحم الاصل ولهذا قلنا اذا حلف لا ينكح فلانة وهي منكوحته انه يقع على الوطي دون العقد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث قبل الوطي لان هذا اللفظ في الوطي حقيقة وفي العقد مجاز فكان حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المراة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطيها لما حرم عليه كانت الحقيقة مهجورة شرعا فتعين المجاز **قوله** فان كانت الحقيقة متعذرة المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صادف فردا من افراد المجاز صير الى المجاز لزوال المانع وللاحتراز عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها ان كان مما يوكل كقصب السكر والريباس والزرجون الرطب وان لم يكن فعلى ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله وعلى هذا اي على ان المجاز يصار اليه عند هجران الحقيقة قلنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره والجواب كلام يستدعيه كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها سمي به لان كلام الغير ينقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي رحمهم الله لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب اذ الجواب متناول للا ونعم فكان عاما والانكار جزء الجواب والاقرار كذلك والخصومة هو الانكار

مجازا

27

مجازا فيكون جزء الجواب فكان ضد ما امر به والتوكيل فيدخل في عموم الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يثبت به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا ولان الخصومة حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فكانت حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجورة عادة لانه لما هجر اي ترك شرعا كان من ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير بمنزلة المهجور عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق واذا حمل على الجواب وانه قد يكون بنعم كما يكون بلا فيتناولهما الامر فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكه وعندهما يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ثم استوضح ما ذكر ان المهجور شرعا كالمهجور عادة بقوله الا ترى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد الحلف بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر حنث في يمينه والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد وللتعريف ولا يصلح للتقييد ههنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادبهم كوصف الرطوبة الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا

فان كان للفظ له حقيقة مستعملة ومجاز مستعمل ومجاز استعارة كما اذا حلف من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فعندح العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم .

ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفى ترك الكلام ترك الترحم وكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا ههنا **قوله** فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اي معنى حقيقي مستعمل غير مهجور ومتعذر ومجاز متعارف اي معنى مجازي متبادر الى الفهم في العرف الى اخره اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز فاذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة رحمه الله انما يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز وبالشرب من الاواني المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المسئلتين اذ الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تقلى وتغلى فتوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد توكل ايضا نيا حبا حبا عند الضرورة وكذا من اشترى حنطة يمضغها كما هي ليختبر انها رخوة او علكة وكذا الكرع الذي هو حقيقة كلامه في مسئلة الشرب فان من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات مستعمل شرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال هل بات عندكم ماء في شن والا كرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف في اكل الحنطة اكل ما في باطنها اذ المفهوم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير وفي الشرب من الفرات شرب ماء منسوب اليه فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات يراد به ما قلنا وبالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين **قوله** وهذا اي الاختلاف المذكور يرجع الى اصل اخر مختلف بينهم وهو كذا واعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف

عندح صح صحة الاستعارة عنده والاسم بنعقد لها الحكم لجميع قوله العبد وهو اكبر سنا منه هذا ابني فاعتبر الرجحان الى التكلم فصار الحقيقة اولى وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم المجاز رجحان احتماله على حكم فصار اولى

من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فيصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا هو خلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المعلوم وما قرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا لما بين شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم وقوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم وقوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن التكلم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر الا ان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو عام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه وكذا صفته لا تقبل الشجاعة الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف تقبل النقل وانما يتصور الانتقال بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول والشافعي رحمهم الله يلغو هذا الكلام لان المجاز لما كان خلفا

لاخلفا عن شيء

هذا ابني

اي الشجاع

رجل شجاع هيكل مخصوص

عن الحقيقة فى اثبات الحكم عندهم ولا بدّ لثبوت الخلف من تصوّر الاصل يشترط ان يكون الاصل فى مخرجه صحيحًا موجبًا للحكم على الاحتمال ولكن تعذّر العمل به لعارضٍ فيخلفهُ المجازُ فى اثبات الحكم وهذا الكلامُ فى نفسه غيرُ منعقدٍ لايجاب الحكم اصلاً لانّ معنى قوله هذا ابنى انه مخلوقٌ من ماى وابن خمسين سنةً يستحيل ان يكون مخلوقًا من ماء ابن عشرين سنةً فلا يمكن ان يُجعَل المجازُ خلفًا عنهُ فيلغو كما فى قوله اعتقتُك قبل انْ اُخلَقَ او قبل ان تُخلَقَ بخلاف قوله لمعروف النسب الذي يُولَدُ مثلُه لمثله هذا ابنى لانّ الكلامَ فى مخرجه صحيحٌ وهو موجبٌ لحكمه وهو البنوةُ لولا العارضُ لجوازِ ان يكون مخلوقا من مائِهِ بالزنا او بالوطي بشبهة لكنه لمّا اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذّر اثباته منه رعايةً لحق الغير فيصحّ انْ يَخلُفَهُ المجازُ وعند ابى حنيفة رحمه الله فى قوله الاخيرِ يعتقُ هذا العبد ويصير هذا الكلامُ عبارةً عن قوله عتقَ عليّ من حين ملكتُهُ بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لانّ الخلفيةَ لمّا كانت فى نفس التكلم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم وهي بان يكونَ الكلامُ صحيحًا صالحًا لافادة المعنى فى نفسه بكونه مبتدأً وخبرًا موضوعًا لاثبات المعنى وقد وُجد ذلك فيما نحن فيه لانّ قوله هذا ابنى موضوعٌ لاثبات البنوة وقد تعذّر العمل بحقيقته وله مجازٌ متعيّنٌ فيعمل بمجازه بخلاف قوله اعتقتك قبل انْ اُخلَقَ او قبل انْ تُخلَقَ لانه ليس له حقيقةٌ اصلاً فلم يصحّ التكلم به فلا يمكن جعله عبارةً عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورةً ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة فى هذا المحلّ لانّ اهلَ اللغة قاطبةً اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسدٌ استعارةٌ صحيحةٌ ومعلومٌ انّ الشجاعَ لا يحتمل ان يكون الهيكلَ المعلومَ بوجهٍ ولكن قوله هذا اسدٌ موضوعٌ لافادة معنىً وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعةُ الموجودة فى الشجاع الذي لا يتصوّرُ فيه الاسديّة اصلا فكذا قوله هذا ابنى مبتدأً وخبرٌ موضوع للاخبار عن البنوة فى محلٍّ وهو الابن الحقيقى واستعير لاثبات لازمه وهو الحرّيةُ فى الاكبر سنًّا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرقٌ وما ذكر فى بعض الشروح انّ قوله هذا اسدٌ للشجاع خلفٌ عن قوله هذا حرٌّ من حين ملكته وانّ عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسدٌ خلفٌ عن ثبوت الهيكل المعلوم به وثبوت الحرّيّة بقوله هذا ابنى لمعروف النسب الذي هو اصغر سنًّا منه خلفٌ عن ثبوت البنوة غير متضح لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التى نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة بمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابنى خلفا عن هذا حرٌّ لا يتاتى الخلاف فى قوله هذا ابنى لاكبر سنًّا منه لانّ حكم الاصل وهو الحرّيّةُ التى تثبت بقوله هذا حرٌّ ليس بممتنع فى هذا المحل بل هو متصوّر حقا فى الاصغر سنًّا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصوّر

هذا الشجاع وان قوله هذا
ابنى فى مسئلتنا خلف
عن قوله ع

ثم جملة ما تترك به الحقيقة خمسة انواع بدلالة العادة وبدلالة محل الكلام كما مر وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا

حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لان الخلفية
حينئذ تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد
من الخلفية في الحكم او في التكلم ما قلنا واذا تمهد هذا الاصل فوجه بنا ما نحن فيه عليه
ان خلفية المجاز لما كانت في التكلم عنده لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه
يجعل عبارة قايمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا الا يثبت المزاحمة بين
الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعتبر اي ابو حنيفة الرجحان في التكلم بان جعل التكلم
بالحقيقة عند امكان العمل بهما راجحا على التكلم بالمجاز لاصالته وخلفية الاخر فصارت
الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية
باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم
المجاز ههنا راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل
بالمجاز اولى لكونه اكثر فايدة هذا تقدير ما اشير اليه في الكتاب وهذا انما يصلح دليلا لهما
على المدعى وهو ترجح المجاز المتعارف اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف بالاستقراء كما
ثبت في الصورتين المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ما له
عموم بيننا ولحكم الحقيقة كما ذكرنا والى ما ليس كذلك كما اذا جعل اكل الحنطة عبارة عن اكل
ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يغترف منه حتى لم يحنث باكل عين
الحنطة والكرع عندهما كما ذهب اليه بعض المشايخ فلا ينتهض هذا الدليل لكونه اخص من المدلول
ويكون الدليل الشامل للقسمين حينئذ ما ذكر في شرح الجامع البرهاني ان المجاز اذا كان
اغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت
الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض بان المجاز
المتعارف وان كان على نوعين وان الدليل المذكور لا يشملهما الا ان المذكور في الكتاب
احد النوعين وهو الذي له عموم دون النوع الاخر وهو الذي لا عموم له فان المذكور
فيه قوله وعندهما العمل بعموم المجاز اولى فهذا اشارة الى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع
الاخر وهو الذي لا عموم فيه غير مذكور فيه وكان الدليل المذكور تاما لكونه مساويا
للمذكور لا اخص منه **قوله** ثم جملة ما تترك به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز
شرع في بيان القراين التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال ثم جملة ما تترك به
الحقيقة يعني في الشرعيات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقراء تترك بدلالة
العادة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا
تعارف الناس استعماله لشيء ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال
كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم

قوله و

لما اخص

بلغ مقابلة على نسخة صحيحة عليها صح والله اعلم

30

ترکت حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها لاستفاضته بين الناس
معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والحج ونحوها انتقلت عن
معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنما والقصد الى معانيها الشرعية من
الاركان المعهودة وايتاء جزء من المال الى الفقير وزيارة بيت الله حتى صارت حقايقها
مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة او الزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا
يخرج عن العهدة بمباشرة حقايقها اللغوية وبدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم
الحقيقة تعين المجاز مرادا للتعذر كما في قوله لا اكل من هذه النخلة او من هذه القدر فان
يمينه وقعت على الثمار والثمن وعلى ما يطبخ فيها حتى لو اكل عين النخلة او القدر لا يحنث
وكما في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان محل
الكلام لما لم يقبل حقيقته وهي نفي المساواة على العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات
في بعض الاوصاف تركت حقيقته وصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف
وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة في البصير والعور وبدلالة معنى يرجع
الى المتكلم كما في يمين الفور وهي ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى غداء فان
حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا
اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قاله ابتداء وقد تركت بدلالة حال
المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه الى تغدي
الغداء الذي بين يديه لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب
به ايضا لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه وقس
عليه ما لو قال لامرأته حين قامت تريد الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على
تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من اليمين سبق
به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله
لا افعل كذا وموقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رحمه الله قسما اخر
وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث
دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفور
في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا
ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته وبدلالة سياق النظم
اي سوق الكلام يعني تترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة
الا ان السياق اكثر استعماله في المتاخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن تركت بقرينة فمن شاء حقيقة

وامثاله اللفظ معنه كما لو حلف لا ياكل لحما فاكل سمكا لم يحنث وكذا حلف لا ياكل فاكهة فاكل العنب لم يحنث في قول ح لقصور في المطلوب في الاول وزيادة في الثاني منه

قوله فليكفر تُرِكَتْ بدلالة العقل وبقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين اي للكافرين نارًا وكذا تُرِكَتْ حقيقةُ التخيير بهذه القرينة فانّ موجَبَهُ رفع الاثم وهذه القرينة لا تناسبه وحُمِلَ الامرُ في قوله فليكفر على التوبيخ والوعيد في الخطود بالبال مجازًا كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وهذا من قبيل ذكر الضدّ وارادة الاخر لمعاقبة بينهما في الخطود بالبال اذ المراد من مثل هذا الامر النهي ونظيره من العروع قولُ الرجل لاخر طَلِّقْ امرأتي إنْ كنتَ رجلًا واصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا وكذا لو قال للكافر المستأمن اِنْزِلْ ان كنت رجلا لا يكون امانًا بدلالة السياق قوله وبدلالة اللفظ في نفسه ترك الحقيقة بدلالة اللفظ وهو ان يكون اللفظ متناولًا للافراد بعمومه على سبيل الوضع ولكنه يكون متنوّيًا فيختصّ بالبعض بالنظر الى مأخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نيّة له كان القياس ان يدخل في عمومه لحمُ السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقةً ولهذا لا يصحّ نفيُه عنه وقد سمّاه الله تعالى لحما في قوله عزّ اسمه لتاكلوا منه لحما طريًّا ولكنه يختصّ بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدلّ على الشدّة والقوّة يقال التحم القتالُ اي اشتدّ والملحمةُ الوقعةُ العظيمة ثم سُمّي اللحم بهذا الاسم لقوّة فيه باعتبار تولّده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دمٌ اذ لو كان لما عاش في الماء ولشُرِطَ الذبح فيه لحِلِّه فكان في لحمه قصورٌ من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ما له قوّةٌ اولى من صرفه الى ما فيه قصورٌ وان كان الاسم له حقيقةً كاسم الوجود بالجوهر اَوْلى منه بالعَرَض وان كان الاسمُ له حقيقةً لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته وتوقّفه على وجود الجوهر يوضحه انه لا يذكر الا بقرينة كالحم السمك للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنازة لمّا لم تذكر الا بقرينة لقصورٍ فيها لا يتناولها مطلقُ اسم الصلوة كذا في عامة نسخ اصول الفقه وشروح هذا الكتاب ولقايلٍ ان يمنع كونه اسمًا معنويًّا وكونه ماخوذًا مما ذكر بل الملحمةُ ماخوذةٌ من اللحم لان القتال لما اشتدّ صار سببًا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا التحم القتالُ ماخوذٌ منه ايضًا لما ذكرنا فلا يكون له مأخذٌ يدلّ على الشدّة والقوة وعامة العلماء تمسّكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في الباحات وبايعه لا يسمّى لحّامًا والعرف في اليمين معتبر فيخصّص العموم به كما خصّص الراس في قوله لا اكل راسًا براس الغنم او الغنم والبقر ولم يصرف الى راس البعير والعصفور بالاتفاق وان كان راسًا حقيقةً وكذا اذا حلف اي وكما لا يحنث باكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله فيما اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نيّة له وعندهما يحنث باكلها وهو قول الشافعي رحمه الله وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع

واما الصريح فمثل قوله بعت واشتريت ووهبت منه

قالوا ان الفاكهة ما يوكل على سبيل التفكّه وهو التنعّم وهذه الاشياء أكمل ما يكون من ذلك فمطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة رحمه الله يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكّه وهو التنعّم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اي متنعّمين والتنعّم زايد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قلّ يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا ايبس فكان في هذه الاشياء وصفٌ زايدٌ وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلقُ اسم الفاكهة كما انّ مطلقَ اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان وهو معنى قوله لقصور في المعنى المطلوب اي من اللحم وهو القوّة في الاوّل وهو لحم السمك وللزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكّه في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصفٌ زايدٌ وهو القطع من اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النصّ من غير مناقضةٍ تلزم فان تلك الزيادة مكمّلةٌ لمعنى السرقة كالضرب والشتم مكمّلان لمعنى الايذاء فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا مغيّرةٌ لمعناه وهو التبعيّة اذ الاصالة تنافي التبعيّة فلذلك لا يصحّ دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في التحفة والمغني وغيرهما انّ مشايخنا قالوا هذا اختلاف عصر وزمان فابو حنيفة رحمه الله افتى على حسب عُرف زمانه فانهم كانوا لا يعدّونها من الفواكه وتغيّر العُرف في زمانهما وفي عُرفنا ينبغي ان يحنث في يمينه ايضا بالاتفاق قوله واما الصريح فكذا لم يبيّن الشيخ رحمه الله تعيينَهُ لحصول المقصود ببيان النظاير وهو ما ظهر المراد منه ظهورًا تامًّا بالاستعمال واحترز بالظهور التامّ عن الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتامٍّ لبقاء الاحتمال وبالاستعمال عن النصّ والمفسّر لانّ ظهورهما بقراين لفظيّة لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من صَرُحَ يصرُح صَراحةً وصُروحةً اذا خلص وانكشف وكانه لخلوصه عن محتملاته في العرف سُمّي به وحكمه اي حكم الصريح تعلّقُ الحكم بعين الكلام اي بنفسه وقيامُه اي قيامُ الكلام او الصريح مقام معناه سواءٌ كان حقيقةً او مجازًا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى اي الصريح في اثبات حكمه عن العزيمة اي النيّة لانّ الحاجة الى النيّة لتمييز بعض محتملاتِ اللفظ عن البعض فاذا تعيّن الواحدُ من المحتملات مرادًا بالاستعمال لم يبقَ اليها حاجةٌ فاذا اضاف الطلاقَ او العتاقَ مثلا الى المحل فبايّ وجهٍ اضاف فهما يثبت الحكم حتى لو قال يا طالقُ او يا حُرُّ او انتِ طالقٌ او انت حرٌّ او طلقتُكِ او حرّرتُكَ يكون ايقاعًا نوى او لم ينوِ لانّ عينه أُقيمت مُقامَ معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حرٌّ او انتِ طالقٌ يثبت العتقُ والطلاقُ لما ذكرنا اما لو اراد ان يصرف الكلامَ بالنيّة عن موجَبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا

وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة لانه ظاهر المراد وحكم الكناية انه لا يجب العمل الا بالنية لانه يستتر المراد وهو ذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا وتسمى البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني لكن الابهام فيما تتصل به ويعمل فيه متن

نوى في قوله انت طالق رفع القيد حسًّا يصدق ديانةً لا قضاءً **قوله** وحكم الكناية كذا الكناية ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستتار به بان استعمله قاصدا للاستتار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه ظاهرا في اللغة ولا يقال ان لفظها الكناية وساير الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة في هذا التعريف لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة قبل الاستعمال لا تكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال فتكون داخلة في التعريف وقيل هي ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان يريد طول نجاده من غير ارتكاب تأول مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تأول والثاني ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم كذا في المفتاح وقيل في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب تكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد ثم حكم الكناية ان لا يجب العمل به اي بلفظ الكناية الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا اي من نظاير الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا **قوله** وتسمى البائن والحرام ونحوهما مثل قولك حبلك على غاربك الحقي باهلك انت بتة بتلة كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا تكون كنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما تتصل به وتعمل فيه والضمير في به وفيه راجع الى ما والاستدراك متصل بقوله معلومة المعاني يعني انها وان كانت معلومة المعاني فالابهام واقع في المحل الذي تتصل هذه الالفاظ به والعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل تحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة

قد

ولانها شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا فلهذا احتيج الى النية فاذا زال الابهام بالنية وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح فلذلك جعلناه بواين متن

قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه فلذلك اي لهذا الابهام الذي بينا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا او لهذا الابهام الذي ذكرنا احتيج فيها الى النية لتتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها اذ النية لتمييز بعض المحتملات عن البعض فاذا زال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح ظهر اثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ بنفسها من غير ان تجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله فان قيل لا نسلم انها سميت كنايات مجازا بل هي كنايات حقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد على ما ذكرنا واذا قال انت علي حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتامل في قراين الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت علي حرام الا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل وقوله هذه الكلمات معلومة المعاني لا نجد به نفعا لانها مع كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد كثير الرماد تنتقل من طول النجاد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايات وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء اخر فانك في قولك انت باين او انت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة الى شيء اخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن شيء اخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها الانتقال الى شيء اخر لا تكون كنايات حقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما بينا فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر وتبين بما ذكرنا انه اراد بقوله معلومة المعاني المعاني التي هي المرادة للمتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فتخرج به عن حد الكناية **قوله** ولذلك اي ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق جعلناها بواين كما تدل عليها معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وقال الشافعي رحمه الله الواقع بها طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق الرجعي فاما ايقاع البينونة فليس في ولايته وانما يقع حكما للسقوط

يراد

التي

الا فی قوله اعتدی لان حقیقته فی الحساب ولا اثر لذلک فی النکاح والاعتداد یحتمل ان یراد ما یعد بعض غیر الاقراء جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعیر لسببه الحکمی منه

العدة او لثبوت الحرمة الغلیظة او لوجوب العوض لان الله تعالی ذکر الطلاق بغیر بدل وشرع
بعده الرجعة وذکر الطلاق ببدل ولم یذکر بعده الرجعة وذکر الثلاث وبین انها لا تحل له بعد
فاثبات الطلاق القاطع للرجعة بغیر بدل یکون علی خلاف النص واذا لم یکن فی ولایته ایقاع البائن
عنده کانت هذه الالفاظ کنایات عن الطلاق حقیقة اذ لا یمکن ان تجعل عاملة بنفسها فیکون
الواقع بها رواجع وعندنا الطلاق نوعان رجعی وبائن فکما یملک الزوج ایقاع الرجعی یملک
ایقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج فی ملکه کایقاع اصل الطلاق وذلک لان الطلاق
انما صار مملوکا بالنکاح للحاجة الی التفصی عن عهدة الملک وذلک بالطلاق والابانة جمیعا
وکذلک الابانة مملوکة له قبل الدخول بملک النکاح وبالدخول یتاکد ملکه فلا یبطل ما کان
ثابتا له من ولایة الابانة وکذا یملک الاعتیاض عن ازالة الملک وانما یملک الاعتیاض عما هو
مملوک له فثبت ان الابانة مملوکة له واذا کانت الابانة فی ولایته وجب جعل الالفاظ عاملة
بنفسها اذ لا ضرورة فی العدول عن حقایقها الی جعلها کنایات عن الطلاق فلذلک کان الواقع
بها بوائن وما استدل به الخصم راجع الی ان لا دلیل علی کون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دلیل
ساقط وقد اقمنا الدلیل علی ذلک **قوله** الا فی قوله اعتدی استثناء من قوله سمی البائن والحرام
ونحوهما کنایات الطلاق مجازا او من قوله وجب العمل بموجباتها من غیر ان تجعل عبارة
عن الصریح ای الا فی قوله اعتدی فانه یجعل عبارة عن الصریح وکنایة عنه بطریق الحقیقة
لانه لما تعذر اعمال اللفظ بحقیقته یجعل کنایة عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه علی
ما هو الاصل فیکون اعتدی ذکر اللازم وارادة الملزوم کما قال الشافعی رحمه الله فی سایر
الالفاظ ولهذا یقع الطلاق به فی غیر المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ویجوز ان یکون
استثناء من قوله جعلناها بوائن یعنی الواقع بهذا اللفظ عند النیة تطلیقة رجعیة لا بائنة
لان وقوع البینونة باعتبار دلالة اللفظ علیها بحقیقته وحقیقة هذا اللفظ للحساب یقال
اعتدد مالک ای احسب عدد مالک ولا اثر للحساب فی قطع النکاح وازالة الملک فلا یمکن
ان یجعل عاملا بنفسه الا ان قوله اعتدی یحتمل فی نفسه یجوز ان یکون المراد منه اعتدی
نعم الله علیک او اعتدی نعمی علیک او اعتدی الدراهم او اعتدی من النکاح ای احسبی الاقراء
فاذا نوی الاقراء زال الابهام ووجب به ای ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول
بطریق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم یکن واجبا علیها قبل لا بد من تقدم ما یوجبه
لیصح الامر به فقدم الطلاق علیه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق
فلا حاجة الی اثبات وصف زاید وهو البینونة فلذلک کان الواقع به رجعیا ولا یقع اکثر
من واحدة وان نوی وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق ای للطلاق او عبارة
عنه لانه لا یمکن اثباته بطریق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضی من ثبوت المقتضی ولا وجود للمقتضی ههنا وهو

هو الطلاق
هو العدة
الاعتداد

وکذلک قوله استبری رحمک وقد جاءت به السنة ان النبی عم قال لسودة اعتدی ثم راجعها سودة بنت زمعة

33 الاعتداد لانه غیر ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق لان الطلاق
سبب لوجوب الاعتداد فجاز ان یستعار الحکم لسببه وفی قوله محضا اشارة الی ان فی اثبات
الطلاق بعد الدخول بطریق الاقتضاء جهة من المجاز من حیث انه لیس بمذکور حقیقة وان کان
فیه جهة الحقیقة ایضا من حیث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فمجاز محض لیس
فیه جهة الحقیقة لانه لیس بمنطوق تحقیقا ولا تقدیرا فان قیل کیف جوزتم ههنا استعارة
المسبب للسبب وقد انکرتموها فیما تقدم قلنا قد بینا ان المسبب اذا کان مختصا بالسبب
جازت الاستعارة من الطرفین یؤیده ما ذکر الشیخ فخر الاسلام رحمه الله فی بعض مصنفاته ان
الطلاق یوجب العدة علی ما علیه الاصل لا تنفک العدة عن الطلاق ولا الطلاق من العدة علی
ما هو الاصل فی النکاح اذ النکاح للدخول لا لعدم الدخول فکان الدخول فیه اصلا لا عارضا
والسبب اذا کان متصلا بالمسبب کاتصال المسبب بالسبب یجوز ان یصیر احدهما کنایة
عن الاخر کما فی قوله تعالی اخبارا انی ارانی اعصر خمرا وکما فی العلة مع الحکم ولا یقال العدة
لا تختص به فانها تجب علی ام الولد من غیر طلاق وتجب بالوفاة ولیس بطلاق لانا نقول لما
صارت هی فراشا اخذت حکم المنکوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة
لانها تثبت بالشبهة والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله
اعتدی وکلامنا فیه کذا قیل او نقول المراد من السبب العلة کما یقال النکاح سبب الحل
والبیع سبب الملک والمراد العلة والطلاق علة لوجوب العدة فی وضع الشرع وفی قوله
فاستعیر الحکم لسببه اشارة الیه اذ الحکم یذکر فی مقابلة العلة والمسبب فی مقابلة السبب
وحیث لم یقل فاستعیر المسبب لسببه دل انه اراد به العلة ولا یلزم علیه تخلف الحکم
عنه فی غیر المدخول بها لان ذلک لفوات الشرط وهو الدخول وذکر فی بعض الشروح انه لا یصح
ان یجعل اعتدی مستعارا للطلاق لانه لما ان یجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة
او طلقتک او طلقی نفسک لا یجوز الثلاثة الاول للاختلاف فی الصیغة لان اعتدی امر والاول
والثانی لیسا بفعلین فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار ولیس بامر ولا بد للاستعارة
من التوافق فی الصیغة وکذا الرابع لانه لو قال لها طلقی نفسک لا یقع الطلاق بهذا اللفظ
وان نوی واجیب عنه بانا نجعله مستعارا لقوله کونی طالقا وذلک یوجب وقوع الطلاق
والاظهر ان تقدیر الکلام اعتدی لانی طلقتک فاکتفی بذکر الحکم عن السبب فکان من باب الاضمار
وانه من انواع المجاز والیه اشیر فی المبسوط وغیره **قوله** وکذلک ای وکقوله اعتدی
قوله استبری رحمک لانه بمنزلة التفسیر لقوله اعتدی اذ هو تصریح بما هو المقصود من
العدة الا ان طلب الاستبراء یحتمل ان یکون للوطی وطلب الولد ویحتمل ان یکون للتزوج
بزوج اخر فاحتاج الی النیة فاذا وجدت النیة یثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله

وكذلك انت واحدة تحتمل ان يكون نعتاً للطلقة وتحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملا بموجبه ثم الاصل في الكلام هو الصريح فاما الكناية ففيها ضرب قصور من حيث انه يقصر عن البيان الا بالنية ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح المستوجب العقوبة متن

وقبله استعاذة كما بيّنا وقد جاءت السنة يعني ما ذكرنا مؤيّد بالسنة ومستفادٌ منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لِسَوْدَةَ بنتِ زَمْعَةَ بفتح الميم اعتدّي ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي على من قُتِلَ من اقاربها يوم بَدْرٍ وترثيهم فيها باشعار اهل مكة فكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدّي فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعايشة رضي الله عنها وقالت اني اكتفي بان أُبعَثَ من ازواجك يومَ القيامة فراجعها النبيّ صلى الله عليه وسلم **قوله** وكذلك انت واحدة يعني ومثل قوله اعتدّي قوله انت واحدة في انه يقع به الطلاق رجعيٌّ عند النيّة ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوى وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيٌ وان نوى لان واحدة صفةٌ لها وهي لا تحتمل طلاقا فلغت النيّةُ كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا قلنا انّا نقول يجوز ان يكون قوله واحدةً نعتًا لها اي واحدة عند قومك او منفردةٌ عندك ليس لك معك غيرك او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون نعتًا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامَهُ كقولك اعطيته جزيلا اي عطاءً جزيلا او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامهما اي انت ذات طلقةٍ واحدة وله نظاير كقول كَعْبِ بنِ زُهَيْرٍ وما سُعَادُ غداة البين اذ رحلوا الا اغنُّ غضيضُ الطرف مكحولُ اي الّا مِثلُ غلامٍ اغنَّ فلا يقع الطلاقُ بدون النيّة واذا نوى صار كانه قال انت تطليقةٌ واحدةٌ اوذات تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقًا صحّ فانها بنفسها لا تكون تطليقةً ولكن تكون طالقا بتطليقةٍ فتصير تطليقةٌ قاعةً مقام طالقٍ فتنعتُ امرأةٌ نعتَهُ كذا في الاسرار والمبسوط ورايت في التهذيب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاقَ ثنتين اوثلاثا فيه وجهان احدهما لا يقع الا واحدة لانّ منويّه خلاف ملفوظه والطلاقُ يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة تتوحّدين منّي بهذا العدد وكان ما ذكره اصحابنا غير ماخوذ عندهم وعن بعض مشايخنا رحمهم الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتًا للطلقة فتصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نيّة لانها حينئذٍ لا تصلح الا نعتًا للطلقة وان اسكن الهاء فحينئذٍ يحتاج الى النيّة والمختارُ انّ حكم الكل واحد في الاحتياج الى النيّة لانّ العوام لا يميّزون بين وجوه الاعراب كان دلالةً على الصريح اي صريح الطلاق اذ لا حاجة الى اضمار شيء اخر سواه فكان مُعقِبًا للرجعةِ لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحّد ولا اثر له في البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحوه على ما بيّنا **قوله** ثم الاصل في الكلام هو الصريح لانّ الكلام موضوع للإفهام والصريح هو التامّ في هذا المقصود فالكناية قاصرةٌ في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود فيها على النيّة فكان الاوّلُ هو الاصل وظهر هذا التفاوت فيما يُدْرَأُ بالشبهات مثل الحدود حتّى انّ المقرّ على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحدّ لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة اوواقعتها اووطئتها لا يُحَدُّ ما لم يَقُل نِكْتُهَا او زنيتُ بها وكذا لو قال لامراةٍ جامعك فلان

جماعا

جماعًا حرامًا او قال لرجلٍ فجرتَ بفلانة اوجامعتها لا يجب عليه حدُّ القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو عرّض بالزنا فقال أمّا انا فلستُ بزانٍ ولا امّي زنت لا يجب عليه حدّ القذف عندنا خلافا لمالك رحمه الله لانه ان تصوّر معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجةٍ **قوله** والقسم الرابع في كذا اي في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر المعنى النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم وفي استعمال ذلك النظم فتعيّن هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهرٌ وكذا كونُ العبارة والاشارة لانّ العبارة وان كانت نظما الّا انّ نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فانّ اباحة قتل المشركين مثلا يثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الّا انّ المعنى لمّا كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو في الحقيقة استدلالٌ بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح اَن يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعًا على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يُعيّنَ القسمُ الرابعُ لَهُ فتكون الدلالة والاقتضاء راجعَيْنِ الى المعنى والباقي الى النظم ويحتمل ان يكون النظم والمعنى دَاخِلَيْنِ في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القران الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاصُّ اسمًا للنظم باعتبار معناه وكذا العام وساير الاقسام وعلى هذا الوجه يُمْكِنُ ان تُجعَلَ الدلالةُ والاقتضا من اقسام النظم والمعنى ايضا لانّ المعنى فيهما لا يفهم بدون النظم وهذه الاوجه كلها لا تخلوا عن تكلف والله اعلم بحقيقةِ مُراد المصنف ثم الشيخ رحمه الله عَدَّ معرفةَ وجوه الوقوف من اقسام الكتاب وفيه تساهل لانّ معرفتها ليست من الكتاب ولكن لمّا لم تنفذ هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عُدَّتْ معرفةُ وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تسامحا الاستدلالُ انتقالُ الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المرادُ ههنا والعبارةُ لغةً تفسير الرؤيا يُقالُ عَبَرْتُ الرؤيا أَعْبُرُها عبارةً اي فسّرتُها وكذا عَبَّرْتُها وعَبرتُ عن فلان اذا تكلمت عنه فسُمّيت الالفاظ الدالةُ على المعاني عباراتٍ لانها تُفسِّرُ ما في الضمير الذي هو مستورٌ كما انّ المُعبِّرَ يُفسّرُ ما هو مستورٌ وهو عاقبةُ الرُّؤيا ولانها تكلمٌ عمّا في الضمير واعلم أنّهم يُطلِقُون اسمَ النصّ على كلِّ ملفوظ ومفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواءً كان ظاهرا او مفسّرًا حقيقةً او مجازا خاصّا او عامّا اعتبارا منهم للغالب لانّ عامةَ ما وَرَدَ من صاحب الشرع نصوصٌ فهذا هو المرادُ من النصّ في هذا القسم دون ما تقدّمَ تفسيرُه حتى كان التمسكُ في اثبات الحكم بظاهرٍ او مُفسَّرٍ او خاصٍّ او عامٍّ او صريحٍ او كنايةٍ استدلالا بعبارة النصّ لا غير وعبارةُ النصِّ عَيْنُه ولهذا قال

اما الاول ما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين
الآية سيق الكلام لبيان الاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال املاكهم الى الكفار وهما سواء في ايجاب الحكم متن

القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاضافة من قبيل قولك جميع القوم وكل الدراهم ونفس الشيء **قوله** اما الاول اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا الضمير في قوله واريد راجع الى ما وفي به الى الكلام وقوله ما سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى توكيدا ثم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له هكذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله واراد به عمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته فتبين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسير نفس الاستدلال واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب احدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الآية والثالثة ان يدل على معنى (اي ليس مقصودا كليا المعنى) هو من لوازم مدلول اللفظ وهو موضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول مسوق ليس الا والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتأتى له ذلك الا به (اي بمعناه الموضوع له) توضيح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل القسم المتوسط في السوق ههنا ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته **قوله** والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه عائد الى ما اي لكن ذلك الثابت لم يسق له الكلام وقيل في تفسير اشارة النص هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود ونظيرهما من المحسوس ان ينظر انسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غيره بلحظاته يمنة ويسرة فكما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع ادراك ما هو المقصود منه كمال قوة الابصار فلذلك سوق ما ليس بمقصود بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية الثابت بالعبارة استحقاقهم سهما من الغنيمة لانه بدل من قوله

ولذى

وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص الا انها عند التعارض متن

ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل بتكرير العامل وعطف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا في التيسير وعلى الوجهين السوق لبيان مصارف الخمس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بمكة بدليل قوله جل ذكره اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال لان ضده الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة وان اصاب مالا عظيما لعدم الملك حقيقة فعرفنا بهذه الاشارة ان استيلاءهم على مال المسلم بشرط الاحراز سبب الملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده من المال مع قيام الملك فيه الا ان الشافعي رحمه الله لم يعمل بهذه الاشارة قائلا بانه تعالى انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم عن اموالهم بالكلية فلم يستقم ان يسموا بابناء السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات اموالهم وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم وابكم واعمى لعدم العقل كما في قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون بهذا الطريق لكنا نقول صرف الكلام الى المجاز مع امكان العمل بالحقيقة خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة ودليل يصرفه اليه **قوله** وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي بعض الشروح هما سواء في ان يثبت الحكم بهما قطعا الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض لكونه مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تقعد احداهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام ولياليها وهو عبارة فترجح على الاشارة **قوله** واما دلالة النص اي الثابت بالدلالة فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا اي بمعناه اللغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه

[illegible] اللغوي [illegible] المعنى [illegible] الضرب لغة

اهل اللغة بالتامل فى معانى اللغة مجازها وحقيقتها وذكر غيره ان دلالة النص هى فهم غير
المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هى الجمع بين المنصوص وغير المنصوص
بالمعنى اللغوي وقيل هى المعنى الذى عرف بمعنى اللفظ الموضوع له او بالاجماع انه متعلق الحكم
المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي للتافيف وهو اظهار التبرم والسآمة بالتلفظ
بكلمة اف ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم فى الشتم والضرب به فكما عرف
بالاجماع ان المعنى الموجب للرجم فى حق ماعز هو الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم فى حق غيره
بالدلالة وقوله لا استنباطا اشارة الى رد قول من زعم انه قياس واعلم اولا ان الحكم انما يثبت
بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم المعنى
التافيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فثبت الحكم فى الضرب
والشتم بطريق التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم فى قوله تعالى ان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم فى الاحراق والاهلاك ولولا هذه
المعرفة لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا
امره بقتل ملك منازع له لا تقل له اف ولكن اقتله لكون القتل اشد فى دفع محذور المنازعة
من التافيف وقد يقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه ووالله ما اكلت مال
فلان وقد احرقه فلا يحنث به ولما يوقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى وقد وجد
اصل كالتافيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة موثرة كدفع الاذى يكون قياسا اذ لا
معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا فاشار الشيخ رحمه الله الى الفرق بان
المعنى فى الدلالة لغوي وفى القياس شرعي فان معنى الايذاء من التافيف فى قوله تعالى
ولا تقل لهما اف مفهوم لغة لا راْيا كمعنى الايلام من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا او
قيل لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه
ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربنه فلم يضربه الا بعد
الموت لم يبر فكذا معنى الايذاء من التافيف مفهوم لغة والحكم متعلق به لا بالصورة حتى
ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا فى لغتهم اكرام لم تثبت
الحرمة فى حقه ولما تعلق الحكم بالايذاء صار فى التقدير كانه قيل لا توذهما فثبت الحرمة
عامة بمعنى النص لا بالقياس وحاصل الفرق ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا
شرط فى القايس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بمنزلته لانا نجد
انفسنا ساكنة اليه فى اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك اهل الراي غيرهم فيه فلا
يكون قياسا لانتفاء شرطه والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان الاصل فى القياس
لا يجوز ان يكون جزأ من الفرع بالاجماع وقد يكون فى هذا النوع ما تخيلوه اصلا جزأ

مما تخيلوه فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء
36 ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوص عليها المنصوصة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع
كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس
ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس ثم
اوضح ما ذكر بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعنى ان الثابت
بالدلالة مضاف الى النص لا الى الراي كالثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا
للشافعي رحمه الله لا لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا تثبت بما فيه
شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاجماع الناس على التعلق باخبار
الاحاد فى الحدود والكفارات واجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود فى مجالس
الحكام بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى
هى اسبابها وفيها معنى الطهرة بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية
للاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف
ولا مدخل للراي فى معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة اثامها
ومعرفة ما يصلح جزاءها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي
مبناه على الراي بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون
مضافا الى الشرع مثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء لان عبارة
النص اوجبت حد المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو
والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر
لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا فى الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص وايجاب
الرجم على غير ماعز ممن زنى فى حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن
فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى فى حالة الاحصان فيثبت
هذا الحكم فى حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا فى اللواطة عند ابى يوسف ومحمد وللشافعي
رحمهم الله على ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب الكفارة على من جامع فى نهار رمضان
عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو معروف اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه
اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المراة لمشاركتها اياه
فى معنى الجناية وايجابها بالاكل والشرب لكونهما مثل الجماع فى معنى الجناية او اقوى
منه على ما بيناه فى الكشف قوله الا انها اى لكن الدلالة عند تعارض الاشارة
والدلالة دون الاشارة لان فى الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفى الدلالة لم

واما المقتضي فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضي بحكمه حكم النص متن

يوجد الا المعنى اللغوي متقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة في الاشارة فترجحت به ومثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر لقوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة الايه لان تجب في العمد كان اولى وتعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان الحد المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا انا ما نعرفنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة **قوله** واما المقتضي فكذا الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة شي في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضي وتفسيره على ما ذكر في الكتاب انه زيادة على النص اي المنصوص عليه او المراد حقيقة النص ثبت اي المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والجملة صفة لها وانتصب شرطا على انه مفعول له اي ثبتت تلك الزيادة لاجل ان تكون شرطا لصحة المنصوص وقوله لما لم يستغن اي المنصوص عليه عنه اي عن المقتضى او عن المزيد متعلق يثبت شرطا وقوله وجب تقديمه مستانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اي وجب تقديم المقتضى او المزيد لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اي طلبه لصحته فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط واجب او لما لم يستغن مستانف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه ليصح اذ الشرط يتقدم على المشروط ابدا الصحته فكان النص مقتضيا اياها فسميت اي الزيادة بهذا الاسم وهو المقتضى فصار المقتضى بحكمه اي مع حكمه حكمين للنص ومضافين اليه لان حكم المقتضى وحكمه تابع له وهو تابع للمقتضي فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما اذا وقع خبر المبتداء جملة مركبة من مبتداء وخبر كان المبتداء الثاني مع خبره خبر الاول كقولك زيد ابوه منطلق وكشراء القريب فانه موجب للملك والملك في القريب موجب للعتق بالنص فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شرا القريب اعتاقا ونابعن الكفارة اذا نوى ولا يقال هذا يقتضي ان يكون المقتضي هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يوجبان يكون هو

تبعا

والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص الا عند المعارضة متن

تبعا للمقتضى والشي الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشي وتبعا له لانا نقول المراد من 37
كون المقتضي اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست بتبع وعلم بما ذكر الشيخ رحمه الله جميع شرايط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان يكون صالحا لتبعية المقتضي فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضا لصحته كما يثبت البيع اقتضا لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان اهلية الاعتاق اصل لساير التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعها ولذا لا يجوز ان يجعل الكفار مخاطبين بالشرايع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للخطاب بالشرايع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصح تبعا لما هو دونه وكذا لا يثبت الفعل الحسي بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بغير شي حتى لو اعتقه يقع عن المامور لا عن الامر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الفعل الحسي لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء ويلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرايط نفسه لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرايط المتبوع وهو المقتضي كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمراة بنية الزوج ويلزم ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير صار التبع مبطلا لاصله وفساده ظاهر ويلزم ان لا يصرح به اذ لو صرح به لما احتيج الى اثباته بالاقتضاء وحينئذ يكون ثابتا بشروط نفسه لا بشروط المقتضي ومثاله المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فان هذا الامر يقتضي ثبوت الملك للامر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك بالنص وهو قوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف ثم كن وكيلي في الاعتاق فاذا فعله المامور كان العتق واقعا عن الامر ووجب الالف عليه ولكن لما ثبت البيع بالاقتضاء لم يعتبر فيه شرايط نفسه حتى لا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب ولا خيار الرؤية بل يثبت بشروط المقتضي وهو الاعتاق فيعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه في التصرفات لم يثبت البيع بهذا ومثاله من النصوص قوله تعالى فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد فتحرير رقبة مملوكة له فكان الملك ثابتا له بطريق الاقتضا **قوله** والثابت به اي بالمقتضى يعدل اي

وجوب

اللغو

لان الكفر لو يثبت يلزم ان يكون تابعا لسير الاعمان يكون اصل فلا يكون ولكفر تابعا للاعمال

يساوي الثابت بدلالة النص حتى كان الثابت به مضافا الى النص حيث لا يعارضه القياس
الا عند المعارضة فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت
بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت
شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت بها
ورا ضرورة تصحيح الكلام فكان الاول اقوى وما وجدت لتعارض المقتضى والدلالة مثالا
ولا حاجة لصحة الاصل بعد اقامة الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد المثال للمبالغة في
الايضاح والتقريب وقد تكلف بعض الشارحين في ايراد المثال فيه فقال اذا باع من اخر
عبدا بالفي درهم ثم قال البايع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك هذا عني بالف درهم
فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما
باع باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضا يدل على الجواز فترجح الدلالة
على الاقتضا قال وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص
لا بالنظم كثبوت الرجم في حق غير ماعز ولكن لقايل ان يقول لا اسلم المعارضة لان من شرطها
تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضى الذي قام المقتضى به كلام الامر والدلالة ثابتة
بالامر فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على
المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البايع
قبلت لا يجوز ايضا لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص اخر اياه فلا
يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى **قوله** وقد يشكل على السامع الى اخره اعلم
ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من
باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا
لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء
العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بجواز العموم فيه والقاضي الامام
ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق
معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو ففي تعريفه هذا دخل
المحذوف ايضا ثم قال ومثاله قوله تعالى واسئل القرية اي اهلها اقتضاء لان السوال
للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسئول من اهل البيان ليفيد فثبت الاهل اقتضاء
ليفيد والشيخ الامام فخر الاسلام وعامة المتاخرين لما راوا ان العموم متحقق في بعض افراد
افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا
غير مذكورين ونية الثلاث والعموم فيهما صحيحة على ما عرف سلكوا طريقة اخرى وفصلوا
بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر غير المقتضى وسموه محذوفا

ووضعوا

38

ووضعوا علامة يتميز بها المحذوف عن المقتضى فتابعهم الشيخ المصنف في بيان الفرق وايراد
تلك العلامة وقال وقد يشكل اي يشتبه على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف لتشابههما
من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام لتصحيحه وهو ثابت لغة
اي المحذوف ثابت لغة فكان غير المقتضى اذ هو ثابت شرعا لا لغة ولهذا قيل في تعريف
المحذوف هو ما اسقط من الكلام اختصارا لدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة واية ذلك
اي علامة الفصل والفرق بينهما ان الذي اقتضى غيره وهو الذي نسميه مقتضيا ثبت
عند صحة الاقتضا اي تقرر عند التصريح بالمقتضى واذا كان محذوفا اي اذا كان الذي يحتاج
اليه المنطوق محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى المذكور
وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى اخبارا واسئل القرية فان السوال مضاف
الى القرية وواقع عليها فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السوال وافعا عليه وتغير
اعراب القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لان المقتضى
لتحقيق المقتضي لا لتغييره فان قيل قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تقرره
في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك البحر فانفجرت منه اي فضرب فانشق
البحر فانفجرت وقوله عز وجل فادلى دلوه قال يا بشراي اي فنزع فراى غلاما متعلقا
بالرشا فقال يا بشرى وقوله عز اسمه فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا باياتنا فدمرناهم تدميرا
اي فذهبا فلم يؤمنوا واصروا على الكفر فدمرناهم تدميرا وفي نظايرها كثرة ولا يمكن
ان يجعل هذه المحذوفات من باب الاقتضا على ما ذكرتم لانها ليست بامور شرعية
واذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في
جانب المقتضى وهو التقرير عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان
الكلام عند التصريح به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسئل القرية فلزومه
في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق بينهما وفيه ضعف سنبينه والحاصل
ان الفرق بينهما يتحقق من اوجه احدها ان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي هو
التطليق في قوله انت طالق فانه لما وصفها بالطالقية اقتضى ذلك وجود التطليق من
قبله ليصح وصفها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله وهو ثابت لغة
مثل ثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك والثاني ان الكلام لا يتغير بتصريح المقتضى وبتصريح
المحذوف قد يتغير كما بينا والثالث انه ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر لانه
ليس بتابع فان الاهل ليس بتبع للقرية وشرط في المقتضى ذلك لانه تبع والرابع انه في باب
الاقتضاء يكون المنصوص والمقتضى مرادين للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني
بالف يكون الاعتاق والتمليك مقصودين للامر وفي باب الحذف يكون المحذوف هو

المراد دون المصرح به فان المراد فى السوال فى قوله تعالى واسئل القرية هو الاهل دون
القرية والخامس ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبله عند من فصله عن
المقتضى ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضى صار اقسام هذا الفصل خمسة لانا
نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان له حكم العبارة فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك
طريقة المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة التى ذكرتموها
لا تصلح فارقة بينهما لان الكلام قد يتغير فى المقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير
بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمامور بل يصير ملكا
للآمر فصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغير وفى المحذوف قد لا
يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا فى قوله تعالى فاضرب بعصاك البحر الحجر وامثاله وما ذكرتم
من الجواب لا يغنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام باظهاره لا
يعرف بلزوم تقرر الكلام فى المقتضى وبعدم لزومه فى المحذوف انه فى هذه الصورة من اى
القسمين لاشتراكهما فى التقرر وان امتاز احدهما بجواز التغير واذا كان كذلك يجعل
الكل بابا واحدا وقولكم وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيرا مسلم ولكن
المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير
الذى ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا مصححا واما المسايل التى صحت فيها نية
العموم وهى التى حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة
ايضا لان المصدر فى قوله طلقى نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلى
فعل التطليق والكلامان ينبيان عن شئ واحد الا ان احدهما اوجز مثل الاسد والغضنفر
فكان المصدر فيه مذكورا فصح فيه نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور فى الكتاب
هو اختيار القاضى الامام ابى زيد رحمه الله وهو مستقيم على اصله حيث جعل المقتضى والمحذوف
قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد من ان يزاد فيه قيد يتميز به المقتضى من المحذوف
ليصير الحد جامعا مانعا بان يقال واما المقتضى فزيادة على النص تثبت شرطا لصحة المنصوص
عليه شرعا ونحوه والا فلم يستقيم الحد وقد رايت فى بعض مصنفات فخر الاسلام رحمه الله
المقتضى عبارة عن زيادة تثبت شرطا لصحة حكم شرعى قوله ثم الثابت بمقتضى النص
لا يحتمل التخصيص لان التخصيص انما يتحقق فيما يتصور فيه التعميم اذ هو قصر العام على
بعض مسمياته بدليل مستقل فلا بد له من سابقة عموم والمقتضى لا عموم له عندنا وقال
الشافعى رحمه الله انه يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت
بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز فى النص وقلنا العموم من عوارض الالفاظ
وهو غير ملفوظ حقيقة ولا تقديرا فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة

والضرورة

والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لا يثبت المقتضى اصلا والثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فبقى
فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم
وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة تقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء
ذلك من الحمل والتناول الى الشبع والتمول لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه
عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر فى حكم التناول وغيره مطلقا قوله
حلف لا يشرب اذا قال ان شربت فعبدى حر او قال ان اكلت فعبدى حر ونوى
شرابا دون شراب او طعاما دون طعام لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان
الشرب او الاكل اسم للفعل والمشروب او الماكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل
ولا دليلا عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا فى
حق ما تلفظ به من الشرب او الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت
فكانت النية واقعة فى غير الملفوظ فتلغو واما حنثه بكل شراب وكل طعام فليس من
باب العموم بل بحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل والشرب بدون الطعام والشراب
لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو شرب وهو راكب او راجل او خارج الدار
او داخلها يحنث لا لعموم اللفظ بل لحصول الملفوظ فى الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان ايراد
مسئلة الشرب او الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فى المقتضى ان يكون امرا شرعيا
مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب لا يستفاد من الشرع بل يعرفه
من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذى ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا
او عقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين ان المقتضى هو الذى لا يدل عليه اللفظ فلا يكون
منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به
كقوله اعتق عبدك عنى او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
فانه يقتضى اضمار الفعل وهو الوطئ او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا
يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام
رفع عن امتى الخطا والنسيان فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسايل من باب الاقتضاء لكن
يتعذر الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذاك لان المقدر فيه ثابت بدلالة العقل فيصير
المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره من الفرق بينهما قوله وكذلك
الثابت اى وكما ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص كذلك الثابت بدلالته لا يحتمله ايضا
لان معنى التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة
ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير

متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم بدليل يعرض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا
او نقول اذا ثبت علية معنى النص للحكم والمعنى شئ واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا
يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت
باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان
معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له فهو زيادة لاجله فاما ما تقع الاشارة اليه من غير
ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم
حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضي الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما
ثبت بايجاب النص اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الائمة رحمه الله والاصح
انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام
فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته وذكر بعض الشارحين
ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله
تعالى بل احياء عند ربهم يرزقون والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم فاورد عليه ما روي
انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلاة فاجاب بان تلك الاية خصت في حقه او هو خص
من عموم تلك الاشارة فبقيت في حق غيره على العموم وفيه ضعف قد بيناه في الكشف والله
اعلم **فصل** ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا هي
فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق
ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة
واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم
قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به
موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه
دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم
ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر ثم قسموا هذا القسم من المفهوم
على اقسام فمنها ما بدأ الشيخ رحمه الله بذكره بقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض
العلماء منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة والاشعرية ان
التنصيص على الشئ باسمه العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء
في حديث الغسل والاشياء الستة في حديث الربوا واسما علما كزيد قام او قائم يوجب
التخصيص اي تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره ويسمى هذا
مفهوم اللقب متمسكين في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر
للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع

غير

بلغ مقابلة على ... صحح والله اعلم

40

غير مفيد وبانه لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا
الى ام خصمه واخته ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الا
الدلالة يؤيده قوله عليه السلام الماء من الماء فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص
منه حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل
اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنع الفريق الاول من الاستدلال
بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب
الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان مفهوم اللقب حجة **قوله** وهذا
فاسد اي ما قالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال
فلا تظلموا فيهن اي في الاشهر الحرم انفسكم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال
عز ذكره ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان يقول ان شاء الله ولم
يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه
السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص
بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال كالحيض والنفاس ولان النص لم يتناوله يعني المحل الذي
اوجبوا الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجبه في ذلك المحل نفيا ولا اثباتا
قال الشيخ فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون دليلا
على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم في
سائر المحال لانه لم يتناول لها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه
وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي كان اولى
ورايت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود
ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود
وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله وان غير محمد ليس برسول الله وفيه انكار الانبياء
المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه واما الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على
انحصار الحكم على الماء فلم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص بل بلام المعرفة
المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار او بما روي في
بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر
والتخصيص بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس
ايضا بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع
الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المني لا يجب بغيره فعلى هذا كان
ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء

الا

يثبت عيانا مرةً وهو ظاهر ومرةً دلالةً فان التقاء الختانين وتواري الحشفة لما كان
سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام
الحدث والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا
فكان هذا منا قولا بموجب العلة واما فايدة التخصيص عندنا فهي ان يتامل المستنبطون
في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم
اذا ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله **قوله** ومنها اي ومن الوجوه
الفاسدة التي عملوا بها ما قال الشافعي رحمه الله الى اخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم
قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت
بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم
الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف
الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود المشروط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفائه عند الشافعي
رحمه الله وعند جميع القائلين بالمفهوم ويسمى هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا اضيف
الى مسمى بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف يختص بالبعض كقوله
عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص
ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين اجمع
وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات
يدل على وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندهم
كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة ولهذا اي ولان عدم الشرط او الوصف يوجب
عدم الحكم لم يجوز الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة
او الوصف وهو الايمان المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المومنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المومنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والغنى والفتيات الشابات
والشابة ويسمى العبد والامة الفتى والفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار
لرقهما فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمومنات اوجب
ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة
عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يجد طول الحرة
لفوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة
سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون الامة
مومنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك

عر

يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تحقق عند اجتماع هذه الشرايط ولا
41 يلزم عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله والمحصنات المومنات حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا من
نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الحرة الكتابية مانعا
اذ لو كان مانعا لما كان لقيد الايمان فايدة لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه
دليل اخر وقد عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما امكن وقد امكن الصيانة
بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا على ان
طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التهذيب وقال ابو سعيد الاصطخري من اصحابه
اذا وجد طول ذمية ولم يجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة **قوله**
وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي في مسئلة المفهوم او حاصل هذا الكلام ان الشافعي رحمه الله
الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط
بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم
كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق به وبالركوب في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت
طالق فلما ظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط الحق به **قوله** واعتبر التعليق بالشرط عاملا في
منع الحكم دون السبب اثر التعليق في المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان
وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الانعقاد عنده فكان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال
لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط
وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد على ما سنبينه فلا يكون السبب موجودا موجبا
للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم الاصل الذي كان قبل التعليق لا على عدم الشرط
هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامراته انت طالق ان دخلت
الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق لمنعه من الوجود وانما يؤثر في حكمه لمنعه من
الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع
الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت بمكان الشرط
فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة وبمنزلة
شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود
الشرط وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط
بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط وكذا التقييد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان
الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف فكان الوصف هو المانع لثبوت الحكم فكان
عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط

لح
الحلوفر

والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمهما لم يكن لذكرهما فايدة فانه لو استوت المعلوفة
والسايمة في وجوب الزكوة واستوى عدم الطول ووجوده في جواز نكاح الامة لم يبق
لذكر السايمة والتعليق بعدم الطول فايدة وتخصيص احاد الفقها والبلغا وتعليقهم بالشرط
بغير فايدة ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى الا ترى ان تخصيص غير الشارع وتعليقه
يوجب العدم عند العدم فان من قال لغيره ان دخل عبدك الدار فاعتقه يفهم منه لغة
ولا تعتقه ان لم يدخل الدار حتى كان عدم الدخول يمنع جواز الاعتاق كما ان وجوده
يجوزه ومن قال لغيره اشتر لي عبدا اسود يفهم منه لغة نفي شرا الابيض فكذا التعليق
صاحب الشرع وتخصيصه لان كلام صاحب الشرع وارد على اساليب اللغة وقواعدها
قوله ولذلك اي ولان التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل الشافعي رحمه الله
تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان
تزوجت امراة او كلما تزوجت امراة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال
لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق
والعتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد
لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك فيشترط الملك في
المحل ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك
لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط في
الملك لا يقع شئ وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة
مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده لان اليمين سبب الكفارة ولهذا تضاف
الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادايها فكان التعليق
به لقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم مؤخرا للحكم الى حين
وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله ووجوب الاداء متراخ اي متاخر عنه اي عن
السبب بالشرط اي بسبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب
قبل وجوب الاداء جايز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وكالتكفير بعد الجرح وقوله
والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه اشارة الى الفرق بين الكفارة
بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى
فقال الواجب المالي قد ينفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه لان المال يغاير
الفعل فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا
ترى ان من اشترى شيا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء
قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتمل

الفصل

42

الفصل اي بين وجوبه وبين وجوب ادائه يعني ليس وجوبه الا وجوب ادائه لان
الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا
وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تاخر
وجوب الاداء الى وجود الشرط ههنا بالاجماع علم ان اصل الوجوب منتف قبله فلا
يجوز الادا قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة
قبل الحول قوله ولنا ان اقصى درجات الوصف اي اعلاها الى اخره معنى هذا
الكلام انا لا نسلم المقدمة الاولى ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف
قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقيا وهو
ادنى احواله والقسم الاخر لا يوجب العدم عند العدم بالاخلاف لانه لما لم يذكر على
سبيل الشرط كان وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشافعي رحمه الله وصف الايمان في قوله
تعالى ان ينكح المحصنات المومنات معتبرا في شرط الجواز حتى جعل طول الحرة الكتابية
ما نعا من جواز نكاح الامة كطول الحرة المسلمة لانه ذكر على سبيل التشريف لا على سبيل
الشرط كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات الاية فان المسلمة
والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان كان ذكر الحكم في
المومنات كذا في التهذيب وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان مؤثرا في الحكم
كما في قوله تعالى والزاني والسارق فان وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد ووصف
السرقة هو المؤثر في وجوب القطع لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان ماخذ
اشتقاقه علة للحكم على ما عرف لا يدل عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يدل
على عدم الحكم بالاخلاف اذ لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف الذي هو بمعنى العلة
لا يدل على عدم الحكم اذ لم يثبت اختصاصه به وان كان شرطا اي ان كان الوصف في
معنى الشرط وملحقا به فعدمه لا يدل على عدم الحكم عندنا ايضا لان عدم الشرط لا يدل
على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان تاثير التعليق في منع السبب عندنا
لا في حكمه قصدا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور
دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد
التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط
فكان عدم الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدا يوضحه انه جعل قوله
انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة متعلق وجوده بوجود الشرط
فان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه فكان
اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزاء دخول

الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم
الشرط ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق
فيجعل التعليق مانعا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لانا لا نجعل قوله انت
طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده
علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها الا
ترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم
اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف
انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل ولما دخل التعليق
على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل كتعليق القنديل يمنع وصوله الى
الارض واذا لم يتصل بالمحل لم يصر قوله انت طالق علة وكان ينبغي ان يلغو لما لم يتصل
بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط
وانحلال التعليق جعلناه كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية
ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن
الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله ونظيره من الحسيات الرمي
فان نفسه ليس بقتل ولكنه بعرضية ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال
بينه وبين المرمي اليه ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لا انه منع القتل مع
وجود سببه فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات وتبين بهذا ان المعلق بالشرط
يصير كالمنجز عند وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام
تنجيزا في هذه الحالة فان قيل اذا قال العاقل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم
جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما يصير ذلك الكلام
المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من
المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تنجيزا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه
ايضا واذا ثبت انه بمنزلة التنجيز تراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل
ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فتراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول
الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رح
قوله ولهذا اي ولان المعلق لا ينعقد سببا حال التعليق لو حلف لا يطلق بان قال
والله لا اطلق امرأتي او قال ان طلقت امرأتي فعبدي حر ثم قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية لان قوله انت
طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في اليمين الاولى وهو مذهب

الشافعي

الشافعي ايضا فقد ذكر في الوجيز والتهذيب والملخص اذا قال ان طلقتك فانت طالق
ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء لانه ليس بتطليق فيكون هذا استدلالا
بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم **قوله** وهذا اي دخول الشرط في الطلاق والعتاق
واخواتهما بخلاف شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب
وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي
الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط خطر تام وكان القياس ان لا يجوز
البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع ساير الشروط ولهذا نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط
الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن وكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر
بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على السبب
لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لانعقد
السبب في الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتاخر عنه والحكم مما يحتمل التاخر عن السبب
فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن
فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا
على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو
الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العارض ههنا فوجب القول بكمال
التعليق وقيل في الفرق بين شرط الخيار وساير التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع
بكلمة على اذ هي المستعملة فيه فيقال بعتك على اني بالخيار او على انك بالخيار وهذه
الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك
ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورني كنت
معلقا زيارة صاحبك بزيارتك وتكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل
اللغة واذا كان كذلك لا توجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل توجب تعليق
الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم
وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع ولهذا اي ولان في الشرع شرط
الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد
تحقق لما لم يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد وينبغي ان يكون هذا بالاتفاق ايضا لان
الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في غير البيع عنده كان داخلا على الحكم في البيع
بالطريق الاولى واليه اشير في الوسيط للغزالي رحمه الله حيث قيل فيه الثابت بشرط الخيار
جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تاخر الملك في قول بل يثبت الملك للمشتري
والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار

واذا ثبت ان مذهبه فى المسئلتين مثل مذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام **قوله**
واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف فى السبب باعدام السبب قصدا الى زمان وجود
الشرط لا فى احكام السبب قصدا كما قال الشافعى صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
لان التعليق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة وهى موجودة فاما
الملك فى المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب لما بينا فلا
يشترط الملك فى الحال الا انه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك فى المحل حين يصير
ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له
فى اثبات الملك فى المحل شرطنا الملك فى الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر
وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذى يتيقن به عند
وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق
الاولى وبطل التكفير بالمال قبل الحنث كالتكفير بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط
الحنث والتقدير ان حنثت فعلى كفارة بتلك اليمين فمنع التعليق به اليمين عن صيرورتها
سببا للكفارة فى الحال ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت الاضافة اليها فقبل ان
تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل
الحنث والدليل على ان اليمين ليست بسبب للكفارة فى الحال ان ادنى درجات السبب ان
يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعت موجبة للبر مانعة من الحنث الذى هو ضده
فيستحيل ان يكون طريقا الى الكفارة التى بنيت على الحنث الا انها لما احتملت ان تصير
سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب اضيفت الكفارة اليها توسعا لا انها سبب للكفارة
فى الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل الزكوة لان السبب وهو ملك النصاب متحقق فى اول
الحول الا ان وجوب الاداء تاخر الى صيرورته حوليا ومتى تم الحول يستند هذا الوصف
الى اول الحول فيظهر ان الاداء وقع بعد تمام السبب فاما فيما نحن فيه فالسببية تثبت
مقتصرة على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه وبخلاف التاجيل لان الاجل لا يمنع
السبب عن الانعقاد لانه لا يمنعه عن اتصاله بمحله بل يؤخر وجوب الاداء الى حين المحل
لا غير فيجوز الاداء قبل حلوله لتحقق السبب ونفس الوجوب وما ذكرنا تبين الفرق بين
التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق فى مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق
او انت حر لما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من
اليمين بالله تعالى حصول البر وعدم الحنث لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم
قبل وجود الشرط لانه يؤدى الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا والمقصود
من الاضافة فى مثل قوله انت طالق غدا او انت حر يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم فى ذلك
الوقت

44

الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا للمنع لا ينافى الاضافة انعقاد السبب بل يحققه
فلذلك قلنا اذا قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا فعجله يجوز ولو قال ان فعلت كذا
فعلى ان اتصدق بدرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز لتحقق السبب فى الفصل الاول
وعدمه فى الثانى ولا يلزم على ما ذكرنا عدم جواز تمليك المدبر مع ان التدبير تعليق
العتق بالموت ولو كان التعليق مانعا للسبب من الانعقاد لجاز تمليكه كما فى التعليق
بغيره من الشروط لانا نقول المانع من السببية فى سائر التعليقات قائم قبل وجود
الشرط لانه يمين واليمين مانعة والمنع هو المقصود فاما هذا التعليق فليس للمنع بل
المقصود منه ثبوت الحكم وحكمه حكم التنجيز لان الجزاء متعلق بما هو كائن لا محالة الا
ان الحكم تاخر لحق المولى فلا يمنع السبب عن الانعقاد واخذ حكم الخلافة لتضمنه معنى الوصية
على ما عرف ولان الاصل هو تاخير السببية الى زمان وجود الشرط كما بينا الا انه لا يمكن
ههنا لان زمان وجود الشرط زمان بطلان الاهلية بالكلية فكان جعله سببا فى الحال
اولى اليه اشير فى الهداية **قوله** وفرقه اى فرق الشافعى بين المالى والبدنى ساقط
اى ساقط اعتباره فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب فى
البدنى ايضا فان المسافر اذا صام فى رمضان جاز بالاتفاق وان تاخر وجوب الاداء
الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى
على العبد هو الفعل فى جميع الحقوق لحصول الابتلاء به وانما المال ومنافع البدن آلتان
يتادى بهما الواجب فكما ان الاداء فى البدنى المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط
لعدم تمام السبب فكذا فى المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل
لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال دون الفعل
ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء ويؤخذ من التركة بدون الوصية وان
عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفى الاجير المشترك وجوب الفعل بطريق التبع
والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا مثلا فاما حقوق
الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة وانما العبادة فعل
يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى باذنه وكان المال آلة
للاداء مثل البدن من غير فرق ولهذا لا يؤخذ الواجب المالى من التركة بلا وصية
لفوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتاد بالنائب
كالصلوة لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل
بالنائب والانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود
وهو اتعاب النفس بالقيام بالخدمة لا يحصل بالنائب فلم يتاد بفعله وعلى هذا الاصل

جوّزنا نكاح الامة حال طَوْلِ الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامةِ حالَ عدمِ الطَّوْلِ بقوله جلّ ذكره ومن لم يستطع منكم طولا الاية ولم يُحرّم حالَ وجودهِ بل لم يذكره والتعليقُ بالشرط لا يُوجِبُ نفيَ الحكم قبل وجوده فيجعل الحِلُّ ثابتا قبل وجودِ الشرط بالايات الموجبةِ للحِلِّ فان قيل لا خلافَ انّ الحكمَ المتعلقَ بالشرط يثبتُ عند وجودِ الشرط واذا كان الحكمُ ثابتًا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوزُ انْ يكون الحكم الواحدُ ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظرٍ قلنا حِلُّ الوطي ليس بثابتٍ قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح في الايات التي ليس فيها هذا الشرط الزايد ومتعلقٌ به وبهذا الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعاه من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقًا بشرط وذلك الحكم متعلقًا بشرط اخر قبله او بعده الا ترى انّ من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حرٌّ ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حرٌّ كان الثاني صحيحًا وان كان مجيءُ يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني فان قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمالَ الشرط لاثبات حكمٍ وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدي الى هذا فان عقدَ النكاح كمالُ الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداءً عند وجود هذا الشرط قلنا انما لا يجوز هذا بنصٍّ واحد فاما بنصَّيْنِ فهو جايزٌ الا ترى انه لو قال لعبده انت حرٌّ ان اكلتَ ثم قال له انت حرٌّ انْ اكلتَ وشربتَ صحّ كل واحد منهما ويكون الاكلُ كمالَ الشرط بالتعليق الاوّلِ وبعضَ الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غيرِ ملكه ثم اشتراه فشرب انه يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اي فايدة في تعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فايدته كراهة نكاح الامة حال الطَّول للحرة فانّ نكاحَ الامةِ وان جاز عندنا حال الطَّوْل لكنّ المستحب لمن قدر على تزوج الحرة انْ لا يتزوّجَ الامةَ ويكره له ذلك اذا تزوّجها او هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرًا فليس عليكم جناحٌ ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وربايبكم اللاتي في حجوركم وذلك لانّ الرجلَ لا يتزوّج بالامة في العاداتِ الّا عند العجزِ عن نكاح الحرةِ ويستنكف عن ذلك واخرج الله تعالى هذا الكلام على وِفاقِ العادةِ كذا في الطريقةِ للامام فخر الدين البرغري **قوله** ومنها وفي بعض النسخ ومن هذه الجملةِ اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعيُّ رحمه الله انّ المطلقَ محمولٌ على المقيّدِ اي محكومٌ بانّ المرادَ منه ما هو المرادُ من المقيّد واعلم انّ كلّ شيء من المحدَثاتِ له ماهيةٌ وحقيقةٌ وكل امر لا يكونُ المفهومُ منه عينَ المفهوم من تلك الماهيةِ كان مغايرًا لها سواءٌ كان لازما لها او مفارقًا لان الانسان من حيث انه انسانٌ ليس الا الانسانَ فاما انه واحد او لا واحد فهما قيدان مغايرانِ لكونه انسانا وان كنا نعلم انّ المفهومَ من كونه انسانًا

انسانا

لا ينفك عنها فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من فردِ تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيدٍ هو المقيّدُ كذا ذكر في المحصول وهو معنى قول المشايخ المطلق هو المتعرضُ للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كرقبةٍ فانها اسمٌ تدل على البِنْيةِ المملوكة من غير تعرّضٍ لكونها مسلمةً او غير مسلمةٍ والمقيّدُ ما دلّ على مدلولِ المطلق مع صفةٍ زايدةٍ اما بالاثبات كقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة او بالنفي كقوله عز وجلّ انه عملٌ غيرُ صالحٍ وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العامّ والخاصّ وبين المطلقِ والمقيّدِ فانّ العامّ هو اللفظ الدالُّ على الحقيقة مع التعرّضِ للكثرة المبْهمةِ والخاصّ هو الدالُّ عليهما مع التعرّضِ للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وفرّقَ بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمعرفة والعامّ وغيرها بانّ اللفظ الدالَّ على الماهيةِ من غير تعرّضٍ بقيدٍ ما هو المطلق ومع التعرضِ لكثرةٍ متعينةٍ الفاظُ الاعداد ولكثرةٍ غير متعينةٍ العام ولوحدةٍ معينة المعرفةُ ولوحدةٍ غير متعينةٍ النكرةُ فالاظهرُ انّه لا فرقَ بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين اذ تمثيلُ جميع العلماء المطلقَ بالنكرة في كتبهم يُشعِرُ بعدم الفرق بينهما ثم ورودُ المطلقِ والمقيّد على وجوه اما ان وردا في غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله عليه السلام ادّوا عن كلِّ حرٍّ وعبدٍ كذا ادّوا عن كلِّ حرٍّ وعبدٍ من المسلمينَ كذا ومثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود لا نكاحَ الا بوليٍّ وشاهدَيْ عدلٍ او في حكم واحدٍ في حادثةٍ واحدةٍ اثباتا كما لو قيل في الظهارِ اعتق رقبةً ثم قيل اعتقْ رقبةً مسلمةً او نفيًا كما لو قيل لا تعتقْ مدبّرًا لا تعتقْ مدبرًا كافرا او في حكمين في حادثةٍ واحدةٍ مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل التماسّ واطلاق اطعامه عن ذلك او في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتلِ واطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكمٍ واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارتَيِ الظهارِ واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل واليه اُشيرَ بقوله وان كانا في حادثتين فهذه ستة اقسام واتفق الاصوليون على انه لا حَمْلَ في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعيِ الحملَ في القسم الرابع واتفق اصحابنا واصحاب الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيّد في القسم الثاني والى الاحتراز عن هذا القسم اشار الشيخ رحمه الله بقوله بعد ان يكونا في حكمين واختلفوا في القسم الاوّل والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحملُ واجبٌ في القسم الاول من غير حاجةٍ الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حملَ فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا حملَ فيه وعند اصحاب الشافعي يجبُ الحملُ لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحملُ المطلقُ فيه على المقيّد بموجب اللغة من غير نظرٍ الى قياس ودليلٍ وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيّد بقياس مستجمع بشرايطه وهو الصحيح عندهم استدل من اوجب الحملَ في حادثة واحدة سواء كان

التقييد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق
والتقييد في شي واحد اذا لم يكونا في حكمين والشي الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي
فلا بد ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه والمطلق ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيه
والمقيد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان يجعل اصلا ويبنى
المطلق عليه ولان المطلق محتمل او مجمل والمقيد مفسر غير محتمل فيحمل المحتمل عليه ويجعل
المقيد بيانا له على ما هو المختار لا نسخا فيثبت الحكم بهما مقيدا وحاصل هذا الدليل راجع الى
ان المفهوم حجة ولان المطلق لو لم يحمل على المقيد لم يبق في المقيد فايدة وادى الى الغاء صفة
القيد لان العمل بالمطلق والمقيد كان جايزا قبل ورود المقيد فبعد وروده لو جاز العمل
بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في المقيد فايدة واستدل من اوجب الحمل في حكم واحد في حادثتين
من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع اخر
كقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اي والحافظاتها
والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن
بما عندنا راضون وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع
واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد النظر
والتشهي كما لا يجوز عكسه وثبوت المقيد في الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم
الاستقلال واما من جوز الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات
اي ترك ظاهر التقييد الى الاطلاق
لانها جنس واحد فقد بنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة قايلا بان التقييد بالوصف بمنزلة
التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما بينا
فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدي الى نظير المنصوص عليه بعلة جامعة كما اذا
كان النفي منصوصا عليه وكما يتعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان
فاوجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظايرها من الكفارات لانها
جنس واحد كما تعدى حكم تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل
واحد منهما طهارة ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت
عن المقيد غير متعرض له بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز
تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم نجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي
حمله على المطلق الذي هو ساكت بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز واعلم
يثبت طعام كفارة اليمين في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الظهار وطعامها في صوم
كفارة اليمين وطعامها بطريق الحمل مع ان الكل جنس واحد لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت
بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلثة ايام وستين مسكينا وعشرة مساكين ونحوها وذلك

يوجب

46
يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في المحل
المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال قوله وعندنا لا يحمل المطلق على
المقيد يعني اذا وردا في الحكم بدليل انه ذكر ورودهما في السبب بعد هذا وقوله وان كانا في حادثة
واحدة يشير الى انهما ان كانا في حادثتين لا يحمل المطلق على المقيد بالطريق الاولى وقوله
بعد ان يكونا حكمين اي بعد ان يكون المطلق والمقيد وردا في حكمين او بعد ان يكون الثابت
بالمطلق والمقيد حكمين يشير الى انهما ان كانا في حكم واحد لا ينتفي الحمل وقد عرفت انهما اذا كانا
في حكم واحد في حادثتين لا يجوز الحمل فكان هذا احترازا عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة
لا في حادثتين فيكون معنى هذا الكلام لا يحمل المطلق على المقيد في حادثتين اصلا لا في حكمين ولا
في حكم واحد ولا يحمل ايضا في حادثة واحدة اذا كانا في حكمين فاما في حكم واحد فيحمل وذلك لان
الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كالتقييد
ينبئ عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه
ففي حادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ لا يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع
في حكم حادثة والتضييق هو المقصود له في مثل ذلك الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة
في كفارتي القتل واليمين ولذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا له في حكم حادثة والتسهيل
مقصودا له في حكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال
احدهما بالاخر ولا وجه الى اثبات القيد بالقياس ايضا لاستلزامه ابطال النص المطلق
والقياس المؤدي الى ابطال النص باطل فاما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن
الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد في
حادثة واحدة في حالة واحدة مقيدا بقيد وغير مقيد به فيجب الحمل ضرورة ولا
يجوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على المقيد لا محالة فلذلك حملنا
الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام على المقيد به في قراءة ابن
مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت
الزيادة بها على الكتاب اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة والصوم الواحد
لا يتصور ان يجب متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على المقيد
ضرورة ولو لم يحمل لزم ايضا ان يجب عليه صوم ستة ايام ثلثة متتابعة بالنص المقيد
وثلثة مطلقة عن التتابع بالنص المطلق وهو خلاف الاجماع والنص فوجب الحمل لا
محالة والدليل على ان العمل بالاطلاق واجب قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد
لكم تسؤكم نهى عن السوال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان
في الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق مع امكان العمل به اقداما على هذا المنهي عنه

الحادثة

فلا يجوز واما قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط فغير مسلم على الاطلاق كما بينا
ولئن سلم فالمقيد لا يوجب النفي عند عدم القيد كالتعليق لا يوجب النفي عند عدم الشرط
بل المقيد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند العدم لان الاثبات
لا يوجب النفي عبارة ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت
بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي
النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا
ولا عرفا فكان الاحتجاج بالمقيد لاثبات القيد في المطلق باعتبار ان التقييد يوجب العدم
عند العدم احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل واما عدم جواز
المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان
المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما لم تجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما
لم تجز تحرير النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفي جوازه اذ الكفارة في نفسها
وقدرها لا تعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة كذا في التقويم ثم
بين الشيخ رحمه الله مثالا لبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة بعد
ان يكونا حكمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في
خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستانف الصوم وقال ابو يوسف
والشافعي رحمهما الله لا يستانف لان التقدم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى
فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم ما
بقي عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استانف وقع الكل
بعد المسيس فكان الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال لهما انه قد ثبت بمقتضى النص
ان الاخلاء عن المسيس شرط الصوم كما ثبت بصريحه ان التقدم عليه شرطه لان
الاخلاء من ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم بدونه والثابت بضرورة النص
كالمنصوص فكان الواجب عليه شيئين عجز عن احدهما وهو التقدم على المسيس
وقدر على الاخر وهو الاخلاء عنه فيجب عليه حفظ ما قدر عليه وذلك بالاستيناف
ولو لم يستانف لفاته الامران جميعا التقدم والاخلاء ولا اعتبار لتقدم البعض
على المسيس لان المامور به تقديم الكل لا تقديم البعض فان قيل الخلو عن المسيس
ثبت ضمنا لاشتراط القبلية والقبلية سقط اعتبارها في هذه المسئلة فان الحكم
لا يتبدل بمعصية العبد بل الكفارة بعد ما جامعها مشروطة بشروطها الا انه
لا يؤخذ بفعل عجز عن اقامته كما لا تؤخذ المراة بالتتابع ايام الحيض في صوم
شهرين متتابعين لا لسقوط التتابع بل لعجزها عن الاقامة مع قيام الخطاب به

حتى

41

حتى لزمها اقامة التتابع بساير الوجوه التي تقدر عليها ولما كان شرط القبلية فانما بقي ما
في ضمنه من الخلو والسقوط كان بالعجز فسقط ما عجز عنه دون ما قدر عليه كالمراة في
اقامة شرط التتابع كذا في الاسرار وقوله ليلا عامدا ليس بقيد كقوله نهارا ناسيا لان العمد
والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي وقال ولو جامعها بالليل ناسيا
او عامدا سواء وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عامدا فسد صومه
وانقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع ولو قربها في خلال الاطعام
لا يستانف بالاتفاق لان الاخلاء عن المسيس انما ثبت شرطا ضرورة وجوب التقديم وذلك اي
التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام بقوله جل ذكره فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام
شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على الصيام او الاعتاق لان الحكمين مختلفان
فلا يلزم من تقييد نص احدهما ابطال اطلاق نص الاخر بل يجري كل واحد منهما على سننه ولما لم
يشترط التقديم على المسيس فيه بوجه لم يشترط الاخلاء عنه فلا يلزم الاستيناف فان قيل قد
ذكر في ظهار المبسوط وغيره ان كفارة المظاهر لو كانت بالاطعام ليس له ان يجامعها قبل
التكفير وذلك يدل على اشتراط التقديم فيه ولا وجه له سوى الحمل قلنا لم يشترط ذلك لمعنى
في الاطعام بل لمعنى اخر وهو احتمال ان يقدر على الاعتاق او الصيام قبل الاطعام فينتقل الكفارة
اليه فلو وطئها لوقع التكفير بالاعتاق او الصيام بعد التماس وذلك حرام قوله وكذلك اذا
دخل الاطلاق والقيد في السبب اي ومثل دخول الاطلاق والقيد في الحكم دخولهما في السبب
في ان يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر
انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص اي بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل عبد وحر كذا وعن العبد المسلم بالنص اي بسببه بالنص المقيد بالاسلام
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد
لانه لا مزاحمة اي لا مدافعة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة
شرعا وحسا كالملك والموت فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل
كما وجب الجمع في حكمين في حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثتين فان قيل اذا لم يحمل
المطلق على المقيد ههنا ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فان حكم
العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر واذا
كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فايدة قلنا ليس كذلك فان قبل ورود المقيد يعمل به
من حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد وفيه فايدة وهي ان
يكون النص المقيد دليلا على ان مفهومه اولى بالسببية وان شرعه اهم للشارع

العبد

حيث جعله سببًا بالنص المطلق ضمنًا ثم بالنص المقيد قصدًا فاذا امكن العمل بهما
واحتمال الفايدة قايم لا يجعل النصان نصًا واحدًا بالحمل على انه لو لم يكن فيه فايدة جديدة
لا يجوز ابطال صفة الاطلاق بطلب فايدة المقيد عند امكان الجمع ونجعل سببية
مفهوم المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمقيد والمطلق
جميعًا وليس بمستبعد في الشرع اثبات شي بنصين وبنصوص كالصلوة والزكوة وغيرهما ولذا
اذا دخل الاطلاق والقيد في الشرط كما في نصي شهود النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد
ايضًا حتى انعقد النكاح بشهادة فاسقين كما ينعقد بشهادة عدلين لامكان العمل بهما اذ
يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطًا على معنى انه ينعقد بايهما وجد ولا ينعقد عند
عدمهما وتكون فايدة المقيد الاستحباب والفضل حتى كان استحضار عدلين للنكاح
اولى من استحضار فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس بطريق
حمل المطلق وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا اذا تبايعتم على
المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بل بوجوب التوقف في خبر الفاسق
الثابت بقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا وكذا اشتراط السوم في نصب الزكوات
بطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على المقيد
به وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة شاة بل لنص بنفي الزكوات عن غير السايمة
وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدي
المتعة والقران الى الحرم لم يثبت بحمل النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فما استيسر من الهدي على المقيد به وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد هديًا بالغ الكعبة
بل بعبارة قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وباشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدى وينقل
الى مكان ولا مكان وجب النقل والاهداء اليه سوى الحرم **قوله** وهو نظير ما سبق ادرج
الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سوال يرد على مسئلة التعليق بالشرط ولم يذكره هناك
وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يجعل ثابتًا قبل وجوده فان حل الامة
لما علق بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتًا قبل وجود الشرط لان
الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزًا ومعلقًا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعًا في المكان
فقال وهو اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الاخر
نظير ما سبق ان تعليق الشي بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم
الواحد قبل وجوده معلقًا بالشرط ومرسلًا اي مطلقًا عنه لان الارسال والتعليق
يتنافيان وجودًا يعني وجود الحكم يمتنع ان يثبت بالارسال والتعليق جميعًا كالملك
يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة جميعًا لكن قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وغيرهما

على

على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده يجوز ان يكون معلقًا اي معدومًا
يتعلق وجوده بالشرط ومرسلًا عن الشرط اي محتملًا للوجود قبل الشرط بسبب اخر كالطلقات
الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد
قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق المعلق وذلك لان العدم الاصلي قبل التعليق
كان محتملًا للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر
في المنع فيبقى محتملًا للوجود بالطريقين كما كان واذا ثبت هذا في الارسال والتعليق ثبت
في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد ويحتمل
ان يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل وان امتنع ثبوته بهما جميعًا فلذلك وجب الجمع ولم
يجز الحمل **قوله** ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم الى اخره اللفظ العام
اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سوا كان السبب سوال
سايل على التفصيل الذي نذكره او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر
دعا الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان
الحكم ثابتًا في حق غير السايل وصاحب الحادثة بنص اخر او بدلالة او بقياس وقال
مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق
وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان
كان سوال سايل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص
مطلقًا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودًا قبله تعلق به
تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عامًا لم يكن في نقل السبب فايدة اذ
لا فايدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عامًا لجاز تخصيص
السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى
جميع الصور الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقًا للسوال
وانما يكون مطابقًا بالمساواة اذا لم يكن عامًا واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقًا
للسوال بل يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين
وروده بناء على سوال سايل بان الشارع اذا ابتدا ببيان الحكم في حادثة قبل ان يسال
عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سيل عنه لان
الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورد ليكون جوابًا عن السوال وكونه
جوابًا عنه يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان
التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم
يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعًا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي يبينه انه لو

كان مانعًا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثباتَ العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد
وابطالَ الدليل المخصص وهو خلاف الاصل يؤيده ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
على اجراء النصوص الواردة مقيدةً باسباب على عمومها فانّ آيةَ الظهار نزلت في حق خولة
امراةِ اوس ابن الصامت وايةَ اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امراته بشريك
ابن سمحاء او في عويمر العجلاني واية القذف نزلت في قذفِ عائشة رضي الله عنها واية
السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ
فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصّوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا انّ العامّ
لا يختصّ بالسبب الوارد واما قولهم السببُ مثيرٌ للحكم فصار كالمعلول مع العلة
ايضًا فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر لكان
الحكم متعلقا به ايضا وقولهم انّ من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان
اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسوال فهو ممنوع عادةً وشريعةً
اما عادة فلانّ المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه واما شريعةً فلانه
تعالى لما سأل موسى عليه السلام عما في يمينه بقوله عز اسمه وما تلك بيمينك يا موسى
زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب
اخرى والنبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والميتة حلٌّ له
والحلّ ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه
فلا نسلّم عدم المطابقة لانه طابق وزاد ولا يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب رعايةً
للتناسب بينهما لانا نقول انّ افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية
وقولهم لو كان عامًّا لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب
قطعا اذ الكلام في انه بيانٌ له ولغيره ام بيان له خاصةً فانه لا يجوز ان يسأل عن شيء
فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو كان عامًّا لم يكن في نقل
السبب فايدةٌ قلنا فايدته معرفةُ اسباب التنزيل والتيسير والقصص واتساع علم
الشريعة وايضا امتناعُ اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ثم الشيخ رحمه الله لما بيّن
انّ العام يختصّ بالسبب عند البعض ولم يبين انّ المراد به سبب الورود ام سبب
الوجوب وانّ المراد لو كان سببَ الورود اُريد به السببُ الخاصُّ او العامُّ ولا بدّ
من تفصيل ذلك ليتبيّن محلّ النزاع شرع في بيان ما يختصّ بالسبب وما لا يختصّ به سواءٌ
كان سببَ الورود او سببَ الوجوب وسواءٌ كان اللفظ عامًّا او خاصًّا وبيّن ذلك في
اقسامٍ اربعة فقال وعندنا انما يختصّ بالسبب ما لا يستقلّ بنفسه هذا هو القسم
الاول منها اي لا يستبد بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب لانه لما لم يستقل

بنفسه

49

بنفسه اي لم يُفِدْ ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يمكن
فصله للعمل به كقوله نعم وبلى فانّ كلَّ واحدٍ منهما غير مستقل بنفسه ومن حروف التصديق
فلم يكن بدٌّ من تعلّقه بما قبله ثم موجَب نعم تصديق ما قبله من كلامٍ منفيٍّ او مثبت
استفهامًا كان او خبرًا كما اذا قيل لك قام زيدٌ او اقام زيدا ولم يقم زيدٌ اولم يقم زيدٌ
فقلتَ نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي
استفهامًا كان او خبرًا فاذا قيل لم يقم زيدٌ اولم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام
فاذا قال الرجل لآخر أليس لي عليك الفُ درهم فقال بلى يكون اقرارًا لانه لما كان
تصديقًا لما بعد النفي كان معناه لك عليّ الفُ درهم ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارًا
لانه في الاستفهام تصديقٌ لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك عليّ الف درهم ولهذا
قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى الستُ بربكم نعم مكان بلى لكان كفرًا اذ يصير معناه حينئذٍ
لستَ ربّنا وهو كفرٌ ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارًا لما ذكرنا ولو
قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارًا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب
العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكلُّ اقرارًا حتى الزمه
القاضي المالَ في المسألتين في الوجهين تغليبا للعرف على اللغة اليه اُشير في المنتقى
وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب **قوله** او خرج مخرج الجزاء وهو القسم الثاني
منها فانّ الكلام لما جُعل جزاءً لما تقدمه كان المتقدمُ سببَ وجوبه فيتعلق به لانّ
الحكم يتعلّق بعلته ضرورة تعذّر الاثر بلا مؤثر كقول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلّق به وان كان مستقلا بنفسه وكان
السهو سببَ وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانيةُ والزاني فاجلدوا والسرقةُ
للقطع في قوله عز وجل والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلّق به لم يبق لذكر
السهو ولا لكلمة الفاء فايدة وكان معناه فسجد للسهو حكما له وهكذا قوله زنى ماعز
فرجم **قوله** او خرج مخرجَ الجواب وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة فان
الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب تقيّد بما
سبق وصار ما ذُكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناءٌ عليه ولكنه يحتمل الابتداء
لاستقلاله فاذا نواه يُصدَّق ديانةً وقضاءً كالمدعوّ الى الغداء بان قال له آخر
تعالَ تغدَّ معي فقال واللهِ لا اتغدّى او قال ان تغدّيتُ فعبدي حرٌّ انصرف الى
ذلك الغداء حتى لو تغدّى في ذلك اليوم في منزله او تغدّى معه في يوم آخر لم يحنث خلافا
لزفر لانه اخرج الكلام مخرجَ الجواب ردًّا عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيّد
به ويصير كانه قال انْ تغدّيتُ الغداءَ الذي دعوتني اليه فكذا وهذا كالشراء بالدراهم

ينصرف الى تغدا البلد بدلالة الحال وكذا اذا قيل له انك تغتسل الليلة فى هذه الدار عن جنابة
فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان عينه يختص بالاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا
للكلام الاول من غير زيادة **قوله** فاما اذا زاد على قدر الجواب وهو القسم الرابع من الاقسام
الاربعة بان قال والله لا اتغدى اليوم اوقال ان تغديت اليوم فعبدى حر او قال فى
مسئلة الاغتسال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم
يتقيد بالغداء المدعو وبالاغتسال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدئا ولا يتعلق
بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم فى منزله او فى موضع اخر او فى اغتسل من غير الجنابة
يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه
مبتدئا كان على عكسه فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن
فيكون الكلام صريحا فى افادة العموم والحال دلالة فى اختصاصه بالسبب ولا عبرة لها
مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمله على
الجواب باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل فان عنى به الجواب صدق
فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد كما
مر ولا يصدقه القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر فى بعض الشروح
ان العموم فى الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم او بلى عام لابهامه من حيث انه يصلح
جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذلك قوله فسجد يحتمل وقوعه
للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة فى الصلوة او للسهو فلما نقل السبب معه
يختص به وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة واقعة
فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فيعم ولكنه لا يخلو عن تمحل وتكلف وما ذكرناه
اولا اظهر واوفق لعامة الكتب فان قيل ما الفرق لابى يوسف بين مسئلتى الغدا
والاغتسال وبين قوله كل امراة لى فهى طالق فى جواب ما لو قالت له انك تزوجت على
حيث يخصص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم تطلق هذه المراة عنده مع ان فيه
زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من
قبيل التخصيص بالغرض وهو قسم اخر نص عليه فى مختصر التقويم والدليل عليه ان فى التخصيص
بالسبب دخل السبب فى العموم بلا خلاف والكلام فيما وراءه وههنا السبب خارج عنه فكان
قسما اخر ثم النظر فى الكلام الى مقصود المتكلم ويجوز ان يكون مقصوده هناك اثبات
حكم السبب وغيره بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به وههنا غرضه ارضاؤها
وذلك يحصل بتطليق غيرها لا بتطليقها فلا يثبت العموم بل يخصص بغرضه ولم يدخل هى فى
الايجاب لكن ابا حنيفة ومحمدا رحمهما الله يقولان كما احتمل ان يكون غرضه ارضاها

بلغ مقابلة على نسخة
صحيحة نصح والله اعلم

احتمل

احتمل ان يكون اغاظتها وزجرها لجراتها عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك العمل باللفظ
بهذا المحتمل **قوله** ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر ممن لا سلف 50
له ان القران فى النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران بينهما فى
الحكم خلافا للعامة وصورته ان حرف الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة
تشارك المعطوف عليها فى الحكم المتعلق بها عندهم حتى قالوا ان قران الجملتين فى قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبى كسقوط الصلوة عنه
تحقيقا للمساواة فى الحكم واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف
عليها فى الخبر والحكم جميعا تمسكوا فى ذلك بان الواو للعطف فى اللغة ولهذا اسمى واو
العطف وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضى التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متغيرا عن
الخبر فانه يشارك الكلام الاول فى خبره وحكمه فيجب القول بالشركة فى الحكم اذا كانا
كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا اى قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القران
فى كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر
يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا
بنفسه فكذا فى كلام صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة فى
اللغة لا يوجب الشركة فى الحكم لان الاصل فى كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه
لا يشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءنى زيد وذهب عمرو ولان فى اثبات الشركة جعل الكلامين
كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهى فى الجملة الناقصة فانها
لما افتقرت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة فى الخبر ضرورة الافادة وهذه
الضرورة عدمت فى عطف الجملة التامة على مثلها فلم يثبت الشركة واليه اشار بقوله
وهذا اى استدلالهم بالجملة الناقصة فى اثبات الشركة فاسد لان الشركة انما وجبت
اى ثبتت فى الجملة الناقصة اى فى عطفها على الكاملة لافتقارها الى ما يتم به وهو الخبر
فاذا تم اى الكلام المعطوف بنفسه لم تجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة الا
فيما يفتقر اليه يعنى بعد ما تم الكلام بنفسه قد تثبت الشركة اذا تحقق الافتقار فيثبت
ان موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا اى ولان الشركة تثبت للافتقار
قلنا فى المسئلة المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر وان
كان تاما ايقاعا لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق
بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض
وقد عطفه على المعلق بالشرط فتثبت الشركة للافتقار يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان
دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان

غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فتثبت الشركة ما لعطف
وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثانى
وهو نظيرما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق
بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث فى حق زينب وتعليق نفس الطلاق فى حق عمرة ولا
يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما فى قوله وعبدي حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث ينصرف الاستثناء الى اليمين عند محمد اليمين
رحمه الله كذا فى الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا او تعليقا غير مفتقر
الى الاول لانا نقول التعليق نوعان تعليق ابطال وهو التعليق بشرط لا يوقف عليه
كالتعليق بمشيئة الله تعالى ونحوها وتعليق تحصيل وهو التعليق بشرط يوقف عليه
كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض الحالف ههنا الابطال حيث الحق الاستثناء بكلامه
بعد تمامه والاول ناقص فى حق هذا التعليق كقوله وعبدى حر فى حق اصل التعليق
فينصرف الاستثناء الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشيئة فلان بان قال ان
شاء فلان ينصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التفويض فلذلك ينصرف اليهما حتى اقتصر
على المجلس والاول ناقص فى معنى التفويض فلذلك ينصرف اليهما وذكر فى بعض النسخ
ان العطف لا يوجب الشركة فى الحكم الا اذا كان المعطوف مفتقرا الى المعطوف عليه
فى جميع ما ذكر فيه او فى بعضه ومع الافتقار يكون صالحا للشركة فيما يفتقر اليه ويوجد
ايضا من جهة المتكلم ما يدل على ارادة الشركة فاذا فقد شئ من هذه الجملة لم يثبت
الشركة ولذلك قلنا بانتفاء الشركة فى قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تنتين لعدم
الافتقار وفى قوله هذه طالق ثلثا وهذا مشيرا الى عبد لعدم الصلاحية وفى قوله هذه
طالق ثلثا وهذه طالق لعدم القرينة فان المتكلم لو كان مريدا للشركة لما جاء بالخبر
فى الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة
الاولى فى نفس الخبر وهو الطلاق وفى وصفه وهو العدد بخلاف قوله انت طالق ان
دخلت الدار وعبدي حر على ما بينا فان قيل قد ثبت فى قوانين علم المعانى ان رعاية
التناسب بين الجمل شرط حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم
الخليفة فى غاية الطول وفى عين الذباب جحوظ وكان جالينوس ماهرا فى الطب والختم
فى التراويح سنة والقرد شبيه بالادمي يجل عليه ~~اى عظم الهملة~~ بجمال السماجة او عد مسخرة من المساخر الخاتم
فدل ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان
التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت
الحكم وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام وعليه بنى كثير من مسايل علم

المعانى

المعانى ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والله اعلم **فصل فى الامر**
51 قيل فى حد الامر هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو واحترز بقوله بطريق
العلو عن صدوره عمن هو مثل المامور او دونه فانه التماس او دعاء وليس بامر
ويلزم على اطراده ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع
والشفاعة لا يسمى امرا وعلى انعكاسه ايضا انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى
بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا ينسب قائله الى الحمق وسوء الادب وقيل
هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة افعل او ما هو فى معناها واحترز بقوله
على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وبقوله بصيغة افعل عن الطلب بقوله
اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل اخبار عن الايجاب
او الوجوب ويختار بعض المتاخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
واريد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء
والصيغة سميت به مجازا لدلالتها عليه واحترز بقوله فعل غير كف عن النهي وبقوله
على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وذكر فى القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم
فى نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قوله افعل او لا تفعل عبارة عن الامر
والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهى ولكن لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل
حقيقة فى الامر ولا تفعل حقيقة فى النهى **قوله** وهو اى الامر وهو قوله افعل من قبيل
الوجه الاول اي الخاص من القسم الاول اى قسم الصيغة واللغة مما ذكرنا اى من الاقسام
العشرين ومن الاولى للتبعيض والثانية والثالثة للبيان ويحتمل ان يكونا
للتبعيض ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخره اقامة الدليل على ان الامر من قبيل الخاص
ولا يقال هذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعا دليلا عليه اذ معنى قوله هو من
قبيل الوجه الاول انه خاص فصار كانه قال هو خاص لانه خاص وفساده ظاهر لانا
نقول انه اقامة الدليل على الحاق هذا الفرد بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان الخاص
نوع وحقيقته معلومة للسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحقه الشيخ
بهذا النوع ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لمعنى خاص فكان من
هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذى صفته
كيت وكيت ثم يقال لفرد معين هو داخل فى هذا النوع لانه انسان كساير افراده واعلم
ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة مثل اسد
وليث وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون
الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ رحمه الله بقوله لفظ خاص وضع لمعنى
زيد وعمر

خاص اشار الى ان لفظ افعل من القسم الاخير واشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من زعم
من الواقفية انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحه والتهديد بالاشتراك اللفظي
وبقوله وضع لمعنى خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة الامر
وان كانت مختصة بالوجوب وليس الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد
من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة به حتى قالوا افعال النبي عليه السلام
موجبة كاوامره والحاصل انهم وافقونا على ان الامر موجب وان الايجاب لا يستفاد الا من
الامر وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا على الحقيقة فيحصل به الايجاب لكنهم خالفونا
في الفعل فقالوا انه يسمى امرا حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركا بينهما وعندنا
لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة فيحصل به الايجاب فلا يستفاد منه الايجاب ويكون لفظ
الامر مختصا بالصيغة وصورة المسئلة انه اذا نقل الينا من افعاله التي ليست بسهو
مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصايصه مثل وجوب الضحى والسواك
والتهجد وتزوج الزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه
بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله عز اسمه
فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل يسعنا ان نقول امر
النبي عليه السلام بكذا فعند مالك في احدى الروايتين عنه وابي العباس بن سريج وابي سعيد
الاصطخري وابي على بن خيران من اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع فيه ويصح اطلاق الامر
عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة
تمسك الفريق الاول في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امرا في قوله عز ذكره وما امر فرعون
برشيد اى فعله وطريقته لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا القول وقوله جل جلاله وامرهم
شورى بينهم اى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله
عز اسمه اخبارا اتعجبين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما هو امر على
الحقيقة موجب بلا خلاف بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصيغة وبان النبي صلى الله عليه وسلم
شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي وقال ايضا
في حجة الوداع خذوا عني مناسككم فاى امر مقبوض فجعل المتابعة لازمة فيثبت بالتنصيص
ان فعله موجب كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب
واحتج الجمهور في نفي الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما
الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه ولانه وبانه حقيقة
في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك يوضحه انه لا يصح نفي الامر
عن القول المخصوص ويصح نفيه عن الفعل حتى صح ان يقال لم يامر فلان اليوم بشيء مع كثرة
افعاله

واى على الى [illegible]

52

افعاله ولم يصح ذلك اذ انكم بعبارة الامر وصحة النفي من علامات المجاز كما ان عدم صحته من امارات
الحقيقة وبه خرج الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر يطلق على الفعل بطريق المجاز اطلاقا
لاسم السبب على المسبب اذ الامر سبب وجوب الفعل وما ذكروا من السنة معارض بانكاره
عليه السلام على اصحابه حين وافقوه في صوم الوصال بقوله وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني
وفي خلع النعال في الصلوة بقوله ما لكم خلعتم نعالكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن
لانكاره عليه السلام معنى كما لو كان امرهم بذلك وامتثلوا به قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه
في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا والمتابعة
انما وجبت فيما ذكروا بلفظ الامر في ذلك الفعل المعين المامور به لا في جميع افعاله اذ الامر لم
يتناول الجميع ولو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر يوجب الامتثال به قوله وموجبه
عند الجمهور الالزام الا بدليل يحتمل ان يكون الاستثناء متصلا وان يكون منقطعا ويحتمل
ان يكون المراد من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال
تقدير الكلام موجب الامر الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه
ليس بمختلف فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الالزام
ان كان المقترن دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه داخل تحت صدر الكلام
لان الامر باطلاقه يتناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع تقديره
موجب الامر المجرد عن القراين الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن
فانه للالزام بالاتفاق او لعدم الالزام بالاتفاق فلا يكون المستثنى داخلا في الصدر
على هذا الوجه وتكون الا بمعنى لكن كذا قيل ومثال الامر المقترن به دليل
الوجوب قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على
المومنين كتابا موقوتا وقوله جل ذكره والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وما ورد
من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة
والزكوة دلت على انهما للوجوب ومثال الامر المقترن به دليل عدم الوجوب الامر بالانتشار
بعد اداء الجمعة فان الاحاديث الواردة في فضايل التوقف في الجامع بعد الجمعة الى العصر
او الى غروب الشمس دلت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطياد بعد التحلل لما سنبينه
واعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه للوجوب كقوله تعالى اقيموا وللندب كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد للتنبيه على
مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللاباحة
كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين

[illegible marginal note]

وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا اولا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر
اى ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون ١١ه
وللاحتقار كقوله تعالى اخبارا القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله تعالى ١١
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من
استطعت منهم ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وان كانوا جعلوه قسما
اخر وللتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة
خاسئين وللتمنى كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلى وللتاديب كقوله
عليه السلام لابن عباس رضى الله عنهما كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ
الادب مندوب اليه وللدعا كقولك اللهم اغفر لى ثم لا خلاف ان صيغة افعل ليست
حقيقة فى جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد
من مجرد الصيغة وانما نفهم ذلك من القراين انما الذى وقع الخلاف فيه امور اربعة
الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية هى مشتركة بين هذه
الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظى كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض الروايات
وابن سريج وبعض الشيعة وقيل هى مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالا
شتراك اللفظى وقيل بالمعنوى وهو ان يكون حقيقة فى الاذن الشامل للثلاثة وهو
مذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون فى التهديد مجازا وقيل هى
مشتركة فى الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعى وقيل معنى بان تجعل
حقيقة فى معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن
الاشعرى والقاضى الباقلانى والغزالى ومن تبعهم لا يدرى انها حقيقة فى الوجوب
فقط او فى الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هولاء جميعا لا حكم له اصلا
بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منهما حق لانها مجملة
لازدحام المعانى فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض فى نفس الموجب
وعند البعض فى تعيينه وعامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين قالوا انها حقيقة فى احد
هذه المعانى عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا فى تعيينه فذهب الجمهور
من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابى الحسين والجبائى فى احد قوليه الى انها حقيقة فى
الوجوب مجاز فيما عداه وذهبت جماعة من الفقهاء والشافعى فى احد قوليه وعامة
المعتزلة الى انها حقيقة فى الندب مجاز فيما سواه وذهبت طايفة الى انها حقيقة
فى الندب مجاز فيما سواه وذهبت طايفة الى انها حقيقة فى الاباحة ونقل ذلك عن بعض

اصحاب مالك رحمه الله احتج الفريق الاول من الواقفية بان صيغة الامر استعملت فى
معان مختلفة من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الباقى والاصل فى الاستعمال الحقيقة
فيثبت الاشتراك الذى هو من اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل زايد
يرجح احد المعانى على سايرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وهذا هو المتمسك
للباقين من القايلين بالاشتراك اللفظى الا انهم قالوا حمل الامر المطلق على الاباحة
والتهديد الذى هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة فى اللغات كلها بين قوله افعل
وبين قوله لا تفعل وقوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا
انتفا القراين كلها سبق الى فهمنا اختلاف معانى هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها
ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم
زيد فى ان الاول للماضى والثانى للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضى عن المستقبل
وبالعكس بقراين تدل عليه فعرفنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل
على جانب الترك والتهديد الذى هو المنع خلافه ١١ه وكذا قوله ابحت لك ان شئت
فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقى الاشتراك بين الندب والوجوب ومن
قال بالاشتراك المعنوى تمسك بان جعل افعل حقيقة فى الاذن المشترك بين
الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز
والقايلون بالاباحة احتجوا بان الامر لطلب وجود المامور به ولا وجود له الا بالايتمار
فدل ضرورة على انفتاح طريق الايتمار عليه وادناه الاباحة والنادبون قالوا
لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون
جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك وليس فى الاباحة ذلك لان كليهما فيها
سوا ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت
ادناهما للتيقن به ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة
زايدة بعده من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من
الترك وتعلق الثواب به وتمسك الجمهور القايلون بانه حقيقة فى الوجوب بالكتاب
والاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد
من الامر قوله تعالى اسجدوا لادم فانه ورد فى معرض الذم على المخالفة لا فى معرض
الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والا لما ذمه الله تعالى على الترك وكان
لابليس ان يقول انك ما الزمتنى السجود وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذم على مخالفة الامر وهو دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة امر النبى عليه السلام

مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقته الإتيان
بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق
الوعيد به واذا كانت مخالفة امره وهي ترك المامور به مطلقا حراما يكون الاتيان
بالمامور به واجبا ضرورة واذا كان الإتيان بما امره الرسول واجبا كان الاتيان
بما امره الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت المخالفة ترك المامور به
لكنا مخالفين امر الشارع في ترك النوافل المامور بها لانا نقول الامر بالنوافل متضمن
جواز الترك لانه عرف بالقراين ان معناه الاولى لكم ان تفعلوا كذا او يجوز لكم ان لا
تفعلوا فلا يتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق الخالي عن القرينة لانه لا ينبئ عن
جواز الترك بل يدل على الاتيان بالمامور به لا محالة فيتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع
فلان الامة في كل عصر لم يزل كانوا راجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر من
والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القراين على الوجوب كما استدل ابو بكر رضي الله
عنه على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة بالامر في
قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسايهم فليصلها اذا ذكرها
فليغسله سبعا او ثلاثا ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون
الى غير الوجوب الا لعارض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير نكير احد فكان ثم
اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالاخبار بعينه واما من جهة اللغة فلان
السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمته
واستحقاقه العقاب وكونه عاصيا ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك ولا يلزم
عليه انه لا يذم لغة لو كان المامور به معصية لانا لا نسلم انه لا يذم لغة وانما لا يذم
شرعا وهو غير مفيد سلمنا انه لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب
فيما وراها حمل كلامهم على ظاهره وما ذكر النادبون انه يحمل على ادنى الطلب فاسد
لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه
لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك
وذلك في الوجوب دون الندب والله اعلم قوله والامر قبل الحظر وبعده سواء
وذهب جمهور الاصوليين الى ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن
قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده
ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد
الحظر ايضا وذهبت طايفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه قبل الحظر
الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي رحمه الله في احكام القران

كذا

كذا ذكره صاحب القواطع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في
اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما
علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا احللتم فاصطادوا
لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى
فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر
واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده
هو المختلف فيه احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في
اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا احللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا
تطهرن فاتوهن وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت الا
فانتبذوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة
دون الوجوب وهذا لان الحظر قرينة دالة على ان المقصود دفع الحظر لا الايجاب كما
ان عجز المامور عن الاتيان بالمامور به في امر التعجيز قرينة دالة على ان المقصود ظهور
عجزه لا وجود الفعل فصار كان الامر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك
المنع واذنت لك فيه واحتجت العامة بان المقتضي للوجوب قايم وهو الصيغة
الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا
لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم
به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عز ذكره ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر
للحايض والنفسا بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة
بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة
بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق وكالامر بالحدود
بسبب الجنايات بعد ما كان الايذاء محظورا وكقول الرجل لعبده اسقني بعد
ما قال له لا تسقني فهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر فثبت
بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى
الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن
التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظاير
بقراين غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهمت منها الاباحة ايضا
وهي ان الاصطياد واخواته شرعت حقوقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت
حقوقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند
في قوله واذا ابتم بك الى الاحرام

اي لم يكن من علمه

واشهدوا اذا تبايعتم

المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا **قوله** ولا موجب له اى للامر فى التكرار ولا يحتمله اى الامر التكرار اختلف القايلون بالوجوب فى الامر المطلق فى افادته التكرار ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه عنه يعود اليه فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحكى هذا عن المزنى وهو اختيار ابى اسحاق الاسفراينى من اصحاب الشافعى وعبد القاهر البغدادى من ائمة الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب الشافعى انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعى رحمه الله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد بوصف كقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعى ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعى احتج الفريق الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدره لان الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب فى الزمان الماضى والمختصر من الكلام والمطول فى افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضىء محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلى واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب وافعل الضرب سواء ثم المصدر الذى دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق فوجب القول بعمومه عند الامكان كما فى ساير الفاظ العموم واعتبروا الامر بالنهى فان النهى فى طلب الكف عن الفعل مثل الامر فى طلب الفعل وانه يوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون تاركا للنهى فكذا الامر يوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تاركا للامر وبانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يودى الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فى زمان واحد والاستثناء يؤدى الى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسد واحتج الفريق الثانى بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لانه لا دلالة فى صيغة الامر على الالف واللام ولهذا جعل اهل

النحو

النحو الجمل نكرات لان دلالتها على مجرد حصول مدلولاتها لا على التعريف والنكرة فى الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه تعالى وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهى لان المصدر فى النهى نكرة فى موضع النفى فتعم ضرورة فاما ههنا فهى فى موضع الاثبات فتخص الا اذا قام دليل على خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء فى قولك ما رايت اليوم الا زيدا دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سال النبى عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج فحجوا أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فسؤاله وهو من فصحاء العرب وقول النبى عليه السلام لو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة فى الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا وادوا واعمن عونون صوموا شهركم فانها تتكرر بتكرر الشروط والاوصاف لتعلقها بها وبان الشرط كالعلة وبانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفى بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفريق الاول والثانى ان صيغة الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذى دلت عليه الصيغة فرد سواء قدر معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثانى فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود فى العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال بوجه كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذى هو معنى واحد الا ان المصدر الثابت بالامر اسم جنس وانه يقع على الادنى المتيقن بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا يقدح كونه ذا اجزاء فى الخارج فى تفرده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهنى ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون

محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والاقل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلا تعمل فيه النية لانها لتعين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وتبين بما ذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمحذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل فيتوهم هذا انه يوجب التكرار او يحتمله كما ذهب اليه قوم لكن لفظ الفعل كذا **قوله** ولهذا اي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فعلى ما نوى لان الثلاث كل جنس الطلاق فكان واحدا من حيث الجنس ولهذا يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصلح محتمل اللفظ فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة في المجلس وعند الفريق الاول يقع على الثلاث فيملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الفريق الثاني يقع على الواحدة ان لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى **قوله** ولا تعمل نية الثنتين يعني لا تصح ولا تؤثر في تغيير موجب الكلام لانه اي ما نوى نية العدد والكلام لا يحتمله بوجه فيلغو نيته كما اذا قال اسقيني ونوى به الطلاق الا ان تكون المراة امة بان تزوج امة الغير وليست تحته حرة فحينئذ تصح نية الثنتين لا باعتبار انه عدد ولكن باعتبار ان ذلك اي الثنتين جنس طلاقها اي كل جنس طلاق الامة اذ لا مزيد للطلاق في حقها على الثنتين فصار الثنتان في حقها من طريق الجنس واحدا كالثلاث في حق الحرة فيصلح محتمل اللفظ ايضا ولا يصح تمسكهم بصحة النسخ والاستثناء لانا لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المراد به التكرار لانه يؤدي الى البداء وصحة الاستثناء لا تدل على احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة كما يلحق الشرط به فكانه قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت وما ذهب اليه الفريق الثالث غير صحيح ايضا لانه لا اثر للشرط ولا للوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار ولعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقول القاضي للجلاد اجلد فلانا الزاني ان حضر عندك فانه لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول والحضور بالاجماع فكذا اوامر الشرع وكان قول الشارع فمن شهد منكم الشهر فليصمه واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجاته من

شهد

شهد منكن الشهر فلتطلق نفسها ومن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها واما تكرار اوامر الشرع فليس من موجب اللغة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكره الغزالي رحمه الله واعتبارهم الشرط بالعلة ضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا فاما سؤال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لغة ولكن لانه راى ساير العبادات متعلقا باسباب متكررة كتعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية وقد راى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح اداوه قبله وبالبيت الذي هو غير متكرر فاشتبه عليه فسال لرفع هذا الاشتباه لا لاحتمال الامر التكرار لغة ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت لو قلت نعم تجب في كل عام لوجبت فريضة الحج في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر فخر الاسلام في مختصر التقويم **قوله** ثم الامر المطلق عن الوقت الى اخره اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به فيه بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذور المطلقة انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في الصحيح من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور لا محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا انه يجب تاخيره عنه بحيث لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس مذهبا لاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته تمسك القايلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض عنه بالاتفاق فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان التاخير ترك لفعله في وقت وجوبه فثبت ان في التاخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت اقتضاء لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان الثابت

بالفرد لانه يتقدر بقدرها وبان التاخير تفويت لانه لا يدري ايقدر على الاداء في الوقت
الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به
فيكون تاخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا يستحق ذمه على ذلك اذا عجز عن
الاداء وبان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد يثبت
بمطلق الامر للحال فكذا الثاني ويعتبر الامر بالنهي فان الانتهاء بالنهي يثبت على الفور فكذا
الايتمار الواجب بالامر وتمسك القايلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الا
لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كساير الصيغ الموضوعة للاشياء
وهذا لان في صيغة افعل لا تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل لزمان
قريب او بعيد ومتقدم او متاخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز
تقييد الامر به ايضا لان التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان
دون مكان يؤيد ما قلنا ايضاحا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي
خارجيان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في
زمان والزمان الاول والثاني في الصلاحية للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار
كما لو قيل افعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان الا ترى انه
لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من
ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا بحكمه وهو
الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله
وتركه فيجوز له التاخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا
طلب الفعل في مدة عمره بشرط ان لا يخلي زمان العمر منه فيثبت الوجوب عليه بوصف
التوسع لا بوصف التضيق والتكليف على هذا الوجه جايز عقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو
قال لغلامه افعل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا يخلي
هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة
وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في اي وقت فعله لا قاضيا لانه اتى
بالمامور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة
الحكم فيبطل القول به واما ما ذكروا ان في التاخير نقض الوجوب فذلك حكم الواجب المضيق
فاما الموسع فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت ولو اخلى عصى واثم فلا
يلزم من التاخير نقض الوجوب وليس في مجرد التاخير تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء
يدركه بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء
الاحكام عليه فيجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المامور به

والظن

ومن ضرورته تعجيل
وجوبه وكذا الانتهاء
في النهي فاما اداء
الواجب فلا يستغرق
جميع العمر و

والظن عن امارة دليل من دلايل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بنا الحكم عليه واعتقاد 51
~~الوجوب يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد~~
~~الوجوب يستغرق جميع العمر~~ ومن ضرورته تعجيل وجوبه وكذا الانتهاء في النهي فاما اداء الواجب
فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد
وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من
الوجوب ووجوب الاعتقاد على حسب ما يفعله من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله
اعلم ثم الشيخ رحمه الله ذكر الكفارات كلها والنذور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل
كما ذكر في التقويم واصول الفقه لشمس الايمة لعدم تعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات
الا بفوات العمر وذكر فخر الاسلام رحمه الله صوم الكفارات وصوم النذر المطلق وقضاء
رمضان في انواع الموقتة لانها مقدرة بوقت محدود كتقدر صوم الكفارات بالشهرين
وثلثة ايام وتقدر الصوم المنذور بما سمى من المدة وتقدر القضاء بما فاته من الصوم
وكلا الوجهين حسن **قوله** والمقيد بالوقت انواع اي ما تعلق اداؤه بوقت محدود
بحيث لو فات ذلك الوقت فات الاداء انواع ثلاثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون
موسعا او مضيقا او لا يعرف توسعه وتضيقه فيكون منحصرا في الاقسام المذكورة
نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء فان قيل قد تستفاد الشرطية من الظرفية
لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرف فما فايدة قوله شرطا للاداء قلنا المراد
من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود
فكانا غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى
نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى
شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشرط ظرفا اذ لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون
شرطا لغيره على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفا لشيء ان يكون شرطا لوجوده
كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف ثم الغرض من ايراد
هذه الجمل الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز
وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا
للوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فايدة عظيمة **قوله** الا ترى انه اي وقت الصلوة يفضل
عن ادائها يعني اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطال ركنا منه
مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا
لم يجز فثبت انه ظرف لا معيار اذ تفسير الظرف هٰهنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا
يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المامور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد

وينتقص بطول الوقت وقصره كالكيل في المكيلات ووقت الصلوة من القبيل الاول
دون الثاني والاداء يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان
به في الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت
حتى يسمى احدهما اداء والاخر قضاء فكان الوقت شرطا للاداء والاداء يختلف باختلاف
صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع
شرايطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا للملك
تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا
حتى ظهر اثره في حل الوطي وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه ولا
يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا بكونه سببا
كما في صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا
الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يقم
دليل يصرفه عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه
يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه
ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف الواجب
فتبين ان الاستدلال صحيح وقوله ويفسد التعجيل قبله اي تعجيل الاداء قبل الوقت
دليل اخر على سببية الوقت ولا يقال لا يصلح هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز
قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد
قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو تغير
الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم
السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية فان قيل لا بد من مناسبة بين الاسباب
ومسبباتها كالمناسبة بين العقوبات والجنايات ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب
العبادات فكيف يصلح سببا لها قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب
تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف
النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات
التي هي شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكر ابو اليسر رحمه الله **قوله** والاصل
في هذا النوع وهو وقت الصلوة انه الضمير للشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا
للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا يعني لا يمكن جعل جميع الوقت سببا
مع رعاية هذين المعنيين لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا يوجب فوات احد
المعنيين فانه لو روعي معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار

للسبب

للسبب قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء قبله وفيه 58
ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة كانت على
المومنين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت يلزم منه
تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا
مع رعاية معنى الظرفية وليس بد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض
سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا
والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه يدخل الكل والبعض في الاطلاق
فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك
لا يجوز فثبت انه لا بد من تقييده بالبعض ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن
ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار البعض جعل الجزء
الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به اولى لعدم ما يزاحمه
فان اتصل الاداء به تقررت السببية عليه لحصول المقصود اذ المقصود من نفس
الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر وان كان المقصود الاصلي الابتلاء والا
اي وان لم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الجزء الذي يليه اي يلي الجزء الاول
ويتقرر عليه ان اتصل الاداء به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به
الاداء يعني لما وجب نقل السببية من الكل الى ما دونه للضرورة التي ذكرناها وليس
بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجيحه على ساير الاجزاء مثل الربع والخمس
والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على
الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزايد عليه فتعين للسببية
ولهذا لو ادى بعد مضي جزء من الوقت جاز ولما وجب الاقتصار على الادنى كان الجزء
المتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان اتصال المسبب الاصل
بالسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه والا ينتقل الى الثاني
والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر رحمه الله الصلوة تجب على المصلي بالجزء القايم
من الوقت لا بالفايت لانه لو وجبت بالجزء الفايت يصير مفوتا للصلوة بمضي ذلك الجزء
لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب وقوله ولم يجز تقريره اي تقرير معنى
السببية على ما سبق قبيل الاداء جواب عما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا
ضرورة في اقتصار السببية على الجزء المتصل بالاداء ونقلها من الجزء الاول بل امكن ان
يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب
مع صفة الاتصال بالمسبب فقال لم يجز تقرير السببية على الاجزاء السابقة على الاداء لان ذلك

اى التقرير يؤدى الى التخطى اى التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل يوجب
ذلك لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما
وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل وقيل معناه ان الجزء المتصل بالاداء لما صلح سببا
بنفسه لم يجز تقرير معنى السببية على الجزء الاول والغاء هذا الجزء لان ذلك يؤدى الى التخطى
عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث فى الصلوة فانصرف
واستقبله نهر ووراه نهر اخر فترك الاقرب ومشى الى الابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه
اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا قلت هذا وجه حسن ويشير اليه قوله ولم يجز تقريره
ولكن قوله يؤدي الى التخطى عن القليل لا يوافقه ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال
يؤدى الى التخطى عن القريب الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية
عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء فى الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى
الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان ينضم
اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تنضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود
مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان ضممت اليه يلزم
التخطى عن القليل بلا دليل وهو فاسد فتعين الانتقال وقد استدلوا عليه ايضا بدلالة
الاجماع فان الاهلية لو حدثت فى اثناء الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الحائض
او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت
السببية على الجزء الاول ولم تنتقل جزءا فجزءا لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت
الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار جائز نصا واجماعا ولولا
الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس فى هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال
قوله ثم كذلك تنتقل السببية اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثانى عند عدم
الشروع فى الاداء تنتقل من الثانى الى الثالث والرابع الى ان يتضيق الوقت بحيث لا
يسع فيه الا الاداء المفروض عند زفر رحمه الله والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا واعلم
ان خيار تاخير الاداء ثابت الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا الفرض الوقت
بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم فاما انتقال السببية فكذلك يثبت الى ان يضيق الوقت
ايضا عند زفر رحمه الله لانه مبنى على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال
ثابت الى اخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم
لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت
وقوله فتعين السببية فيه يصلح نتيجة لقول زفر ولقول اصحابنا ايضا فعنده
لما لم يبق اختيار التاخير اذا ضاق الوقت تعينت السببية فيه اى فى وقت التضييق

جز

اى يليه

بجزء يلي الشروع فى الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه 59
فانها لو انتقلت الى ما بعده والواجب لا يسع فيه لأدى الى تكليف ما ليس فى الوسع
فيعتبر حاله اي حال المكلف فى الاسلام والعقل وكذا عند ذلك الجزء فان اسلم وكذا
الكافر او بلغ الصبى او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت
الصلوة عليه وان حدثت هذه العوارض بعد مضي هذا الجزء لا تلزمه الصلوة
عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى اخر جزء من
اجزاء الوقت لصلاحية كل جزء من السببية تعينت السببية فى اخر الوقت للجزء
الذى يلي الشروع فى الاداء يعنى تعينت السببية للجزء الاخير الذى يتصل به
الاداء غالبا اذ لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال
المكلف فى حدوث العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فان كان الشخص
المكلف عاقلا بالغا مسلما طاهرا عن الحيض والنفاس فى ذلك الجزء وجبت
عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف فى ذلك الجزء لم تجب وكذا
ان كان مقيما فى ذلك الجزء وجبت عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا
فى ساير الاجزاء وان سافر فى ذلك الجزء وجبت عليه صلوة السفر وان كان
مقيما فى الاجزاء المتقدمة ويعتبر صفة ذلك الجزء اى فى الصحة والفساد ايضا
فان كان ذلك الجزء صحيحا اي لم يوصف بالكراهية ولم ينسب الى الشيطان
كما فى الفجر اي فى وقت الفجر وجب اى الفرض به كاملا فاذا اعترض الفساد اى فى
الوقت بطلوع الشمس فى خلال الفجر بطل الفرض عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لان
الجزء الذى تقررت السببية عليه وهو الجزء الذى قبيل طلوع الشمس سبب صحيح
فيثبت به الواجب كاملا فى الذمة فلا يتادي بالناقص كالصوم المنذور المطلق
لا يتادى فى ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قراها نازلا فركب وسجدها بالايماء
لا يتادي به لانها وجبت كاملة فلا تتادى ناقصة ولا يقال الكامل قد يتادي
بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتى باصل الاركان يخرج
به عن العهدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره بسجود السهو ان كان الترك
بالسهو لانا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان عن الخروج عن العهدة لانه ليس
براجع الى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد اتى بما امر به
الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التى لا يزاد بها على الكتاب فتمكن به نقصان فى الاداء
فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة
فى الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية وقوله عز ذكره ان

الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات
المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس المامور به لان هذا الوقت انقص مما امر
بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام من
ادرك ركعة من الفجر الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة وفي رواية اخرى عنه
عن النبي عليه السلام اذا ادرك احدكم سجدة من صلاة العصر قبل ان تغرب الشمس
فليتم صلوته قلنا تاويلهما عندنا ما ذكرا بو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار
ان ورودهما كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة ولا يقال
كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا
الحديث لانا نقول بل هو نهي عن الفرايض والنوافل فان قضا الفوايت فيهما لا يجوز الا
ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر في قضايها
الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابي يوسف رحمه الله ان
الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه
استحسن هذا ليكون مؤديا بعض الصلاة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع
الصلاة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت
كذا في المبسوط وفي قوله بطل الفرض اشارة الى نفي ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل
الصلوة يبطل ببطلان جهة الفرضية على ما عرف **قوله** وان كان ذلك الجزء اي الجزء
الاخير الذي وجد الشروع فيه فاسدا اي ناقصا بان صار منسوبا الى الشيطان
كالعصر يستانف في وقت الاحمرار اي كوقت الاحمرار اذا استونف فيه عصر ذلك اليوم
وجب اي الفرض به ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب كالبيع الفاسد يوثر
في فساد الملك فيتادى بصفة النقصان اي بهذا الشروع الواقع في الوقت الناقص لانه
ادى الواجب كما لزم بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد
الشروع لم ينتقض ولم تفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتادى
الواجب بالاداء فيه لانه اكمل ما وجب فيه فكان اولى بالجواز ثم الشيخ رحمه الله انما قيد
تعين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء ليتاتى له تفريع طلوع الشمس في الفجر
وغروبها في العصر والا تعين هذا الجزء للسببية بعد ما مضى ساير الاجزاء من غير اداء
لا يفتقر الى الشروع حتى ظهرت سببيته في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام والبلوغ
وساير العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزء وذلك لانا انما شرطنا الشروع في
الاداء للتعيين في الاجزاء المتقدمة ليمنع انتقال السببية عما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية

بلغ مقابلة على نسخة صحيح مصحح والله اعلم

فيترجح عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما
يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعينه ويؤيده ما ذكر صدر الاسلام
ابو اليسر ان الجزء الاخير يبقى سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا
للوجوب حال قيامه فاذا لم يؤد فيه حتى مضى يبقى سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء
في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء هذا الجزء سببا
للوجوب فعلمنا ان الشرع بقاه سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها
سببا للوجوب بعد مضيها لانها جعلت اسبابا ليؤدي الواجب فيها لا في غيرها وبعد مضيها
لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشروع في الاداء وان تعينت السببية فيه بدون الشروع
لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا
الجزء ان لم يكن اداها قبله **قوله** ولا يلزم جواب عن سوال يرد على قوله فان كان ذلك
الجزء صحيحا الى اخره ووجه وروده انه قد ذكر ان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان
كله ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر ووقع اخره في وقت الكراهة لا يجوز فاذا استانف العصر
في اول الوقت ومده الى ان احمرت الشمس وغربت ينبغي ان يفسد العصر كما يفسد الفجر
بطلوع الشمس فقال لان الشارع جعل للعبد ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة
لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات لتوارد نعمه عليه على
التوالي لا سيما في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب الخدمة الا انه تعالى جعل له ولاية
صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو
العزيمة ولهذا جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل كل الوقت
بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة في العصر الا بان يقع بعض ادايها في الوقت الناقص
فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه مع الاقبال على العزيمة سقط اعتباره
لانه حصل حكما لتكميل العزيمة لا قصدا فانه بنا على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان
من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في صلوة العصر يضيف اليها ركعة اخرى
وتكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بنا على
الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا ههنا هكذا ذكره ابو
اليسر رحمه الله **قوله** واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء كلام ويحتمل ان
يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية
لعدم ما يحتمل الانتقال اليه بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير
ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة فاشار
الى الجواب وقال اذا خلا الوقت عن الاداء يضاف الوجوب الى كل الوقت لانا انما جعلنا

جزأ من الوقت سببا ضرورة وقوع الادا فى الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرفه
وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزءا
منه سببا والباقى ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله
ظرفا بان لم يؤد فى الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان
يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة
الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد فى كل الوقت كان الواجب
على وفقه فلا يصح اداؤه فى وقت ناقص كما فى الفجر والظهر وقت الطلوع ولا يقال لو اضيف   الوجوب
الوجوب الى الكل لزم منه ان لا يكون ثابتا فى الوقت فوجب ان لا يكون اغا بتراك الاداء
لانا نقول انما تنتقل السببية الى الكل بعد الياس عن الاداء فى الوقت فلا يلزم منه انتفاء
الوجوب فى الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص فى العصر
يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغى ان يجوز قضاؤه فى وقت مثله قلنا السبب كامل من
وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتادى فى الوقت الناقص من كل وجه كذا فى
مختلفات القاضى عبد الغنى رحمه الله انه يقتضى انه لو قضى العصر فى اليوم الثانى فوقع
اخره فى الوقت الناقص كان جايزا وليس كذلك لان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شئ
من الصلوات كذا ذكره القاضى الامام فخر الدين رحمه الله فى شرح الجامع الصغير وقيل فى الجواب عنه
ان الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان اعتبار الاكثر الذى له حكم الكل
فى بعض المواضع اولى من اعتبار الاقل وكذا الكامل موجود باصله ووصفه والناقص
موجود باصله دون وصفه فكان الموجود اصلا ووصفا راجحا على الموجود اصلا لا
وصفا والمرجوح فى مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل منه دون الناقص
فصار كان الكل كامل والجواب الصحيح ما ذكره شمس الايمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء
حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينا فى ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتادى
بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا فى الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء
لانه يمنع صيرورته دينا فى الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبى او
طهرت الحايض فى اخر وقت العصر ثم قضوها فى اليوم الثانى فى ذلك الوقت حيث لا يجوز
لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا فى ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا ذكر شمس الايمة
على ان صدر الاسلام وفخر الاسلام رحمهما الله ذكرا انه لا رواية فى هذه المسئلة عن السلف
فيحتمل ان يجوز ولا يقال ثبوته فى الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب لما كان ناقصا
كان ما ثبت به فى الذمة ناقصا ايضا فبعد مضى الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول
النقصان فى الوقت لم يكن لمعنى فيه لانه وقت كساير الاوقات بل لمعنى فى غيره وهو

الفعل

الفعل فان فى الاشتغال بالعبادة فى هذا الوقت تشبها بعبادة اهل الكفر وتعظيما ما
61 يعتقدونه الهة فى هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كساير الاوقات
فى حق ما يرجع الى الايجاب الا ان النقصان كان متحملا فى الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم
يبق متحملا لان الواجب تحقق فى الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا هذا بيان ما ذكر فى الكتاب
وحاصل ما ذكر فى الشروح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعين الجزء الاخير للسببية غير مستقيم
فانكم ان قلتم بتعينه على تقدير الشروع فيه دون غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين على ذلك
التقدير فلا معنى لتخصيصه بالحكم بالتعين وان قلتم بتعينه مطلقا وجد فيه الشروع او لم يوجد فلا يستقيم
بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين جزء للسببية
مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم تعين ذلك الجزء للسببية واجيب بانا قد حكمنا
بتعينه وجد فيه الشروع او لم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف فى هذا الجزء وان لم يوجد منه شروع فى الاداء
ولكن تعينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد مضى ذلك الجزء وبيانه انا انما جعلنا جزءا
من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء فى الوقت والادا فى الوقت لا يجب الا بالخطاب
والخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجزء الاخير لان الشرع خيره فى الاداء ولهذا لو مات قبل اخر
الوقت لا يلزمه شئ لانه فى التاخير ليس بمفرط فلذلك لا يتعين جزء منها للسببية الا بالشروع لانه لو
تعين ولم يتصل به الادا كان تفويتا كما فى الجزء الاخير ولا وجه لجعله مفوتا مع بقاء الوقت والاختيار
فاذا شرع فى الاداء فى جزء تعين ذلك الجزء سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باختياره الشروع فيه
فاما فى الجزء الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء حتما لسقوط خياره ولهذا لو لم يشرع فيه كان
مفرطا اثما فلا جرم تعين هذا الجزء للسببية وجد الشروع فيه او لم يوجد لان الخطاب بالاداء الذى
هو مطالبة للواجب فى الذمة لا يتحقق الا بتقرر الوجوب فكان من ضرورته تعين هذا الجزء
للسببية ثم اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر هذا التعين سواء اختلف حال المكلف فى اجزاء الوقت
او لم يختلف فاما اذا لم يوجد فيه حتى مضى فقد فات الغرض الذى ثبت التعين لاجله وهو حصول   الشروع
الاداء فى الوقت فلا وجه الى ابقائه سببا مع امكان العمل بالاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت   الوقت
ثم العمل بالاصل انما يمكن فى حق من لم يختلف حاله فى اخر الوقت فيضاف الوجوب الى كل الوقت فى حقه
فاما فى حق من اختلف حاله فيها كالكافر الذى اسلم فى اخر الوقت والصبى الذى بلغ فيه ونحوهما
فلا امكان لعدم اهليتهم للوجوب فى جميع الاجزاء فتقرر تعين الجزء الاخير للسببية فى حقهم
وان لم يوجد منهم الشروع فى الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضا العصر ممن اسلم او بلغ فى اخر
وقت العصر فى وقت مثله لان ذلك لا يروى عن السلف كما بينا فيحتمل ان يجوز فالحاصل ان
التعين يثبت بتوجه الخطاب لانه من ضروراته فيختص بالجزء الاخير لاختصاص التوجه به
وتقرر هذا التعين باحد شيئين بالشروع فى الاداء او باختلاف حال المكلف فى اخر الوقت

فاذا لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط هذا التعين لفوات غرضه ويضاف الوجوب الى كل
الوقت وذهب ابو اليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى كل الوقت
بعد مضيه بحال ولكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر الفائت في الاوقات المكروهة ويمكن ان
يجاب عنه بما اشرنا اليه ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة
الكمال الا انه يتادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي هو شرط الاداء فان
اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى
الوقت ذهبت الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الذمة كاملا فلا يتادى
ناقصا ويمكن ان يجاب عنه بوجه اخر وهو ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل
عنه الى البعض ليتحقق الاداء في الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الى الاجزاء
التي بعده وتعين الجزء الاخير على تقدير وجود الاداء في الوقت فاما على تقدير عدم الاداء فكل
الوقت سبب ابتداء من غير ان يثبت انتقال او تعين الجزء الاخير فكانه قبل الانتقال من الكل الى
الجزء الاول ثم الى ما بعده ثم تعين الجزء الاخير كلها في حق المؤدي وفي حق غير المؤدي الكل سبب كما
هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور **قوله** والنوع الثاني اي من انواع المقيد بالوقت
ما جعل الوقت معيارا اي مقدارا له وسببا لوجوبه وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره
لانه يعرف بكونه موقتا اذ الوقت شرط الاداء في كل موقت بوقت معين بخلاف كونه سببا
او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في الصوم المنذور المضاف الى وقت معين وقد
لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك خصهما بالذكر الا ترى انه اي الصوم قدر به اي بالوقت
حتى ازداد بازدياد الوقت وانتقص بانتقاصه ولم يفضل الوقت عن الاداء فيه فكان معيارا
لا ظرفا اذ المعيار ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت
الصلوة فانه ظرف على ما مر بيانه واضيف اليه اي اضيف الصوم الى الوقت فقيل
صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت فقيل صلوة الظهر وصلوة العصر فكان سببا
له كوقت الصلوة لها لان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص
اختصاص المسبب بالسبب وسيأتيك بيانه ان شاء الله عز وجل **قوله** ومن حكمه اي حكم
هذا النوع من الموقت ان غيره اي غير هذا الموقت لا يبقى مشروعا فيه اي في هذا
الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا له لا يسع فيه غيره مع قيامه
فيه فكان من ضرورة تعين الفرض مشروعا انتفاء مشروعية غيره عنه لانه لا يتصور اداء
صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الا امساك واحد وهو لا يفضل عن المستحق
فلا يكون غيره مشروعا فيه واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اي يتادى الواجب عن
الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لجهة الفرض ومع الخطاء في الوصف اي

وصف

وصف الواجب بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي رحمه الله
لا يتادى عن احد الابنية فرض رمضان لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل
الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل
فانه مامور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف
بنفسه عبادة كالاصل ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة
للاصل نفيا للجبر تشترط للوصف لهذا المعنى كما في الصلوة وتعين المحل لقبول المشروع
دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعين
المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على ما
قلت الا ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرطية
الصوم المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الطريق اجزاه بالاتفاق وان لم ينو فرضا وهو بنية
اصل الصوم نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف والواحد في
زمان او مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم فان زيدا لو نودي يا
انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد
وجد بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فينا وله مطلق الاسم وكذلك اذا نوى النفل
لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى
الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف
لغا فبقي مطلق النية فان قيل الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا
وههنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما
لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان
اسم جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا فهو
موجود من حيث الشرعية وهو من حيث الشرعية واحد فينال باسم الجنس ومع الخطاء
في الوصف فان قيل ان سلمنا انه يتادى بمطلق النية لكن لا نسلم انه يتادى بنية التطوع
او بنية القضاء وغيره لان المتوحد في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره
فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل كيف وانه بهذه النية معرض
عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت فلا يمكن ان يجعل مع
الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انه نوى اصل الصوم والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية   ووصفه
الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام
الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم غيره وهو كما لو نادى لرجل ابيض منفردا في
الدار بالرجل الاسود ينال بهذا الاسم لان الاسود وان بطل بقي اسم الجنس الذي يصلح اسما

له بخلاف عمرٍ فانّه ليس باسم جنسٍ اصلاً فلا ينال به والاعراض لو ثبت انما يثبت في ضمن نيّة
نيّة النفل او القضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغوا ما في ضمنها ونظيره الحج على مذهبه فان قيل
لما تعيّن الفرض مشروعًا في هذا الوقت ينبغي أن يتأدّى بلا نيّة من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله
لانّ الامر بالفعل متى تعلّق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصوّر من الامساك
في هذا الوقت مستحقا على المكلف فعلى ايّ وجهٍ وُجد وقع عن المامور به كالامر بردّ
المغصوب والودايع لمّا كان متعلّقا بمحل بعينه وقع عن الجهة المستحقة على اىّ
وجهٍ وقع وكالامر باداء الزكوة لما تعلّق بمحل عيّن كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة
المستحقة وان لم ينوِ الزكوة وهذا كمن استاجر خيّاطا ليخيط له ثوبا بعينه كان الفعلُ
الواقعُ فيه من جهة ما استحق عليه سواءً قصد به التبرع ابتداءً أو اداءَ الواجب بالعقد
بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادّى صوم الشهر عنهما بلا نيّةٍ لانّ الاداء غير مستحق عليهما
في هذا الوقت فلا يتعيّن الا بالنيّة قلنا الشارعُ وان عيّن الوقتَ لاداء الفرض ولم يشرع
غيره فيه لكن ابقى منافعَ العبد التي بها يتمكّنُ من اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره
ان يؤدّي بها ما هو مستحقّ عليه من العبادة باختياره فلم يكن بدٌّ من العزيمة لانه ما لم
يعزم لا يكون صارفا ماله الى ما عليه ولا يحصل ذلك لعدم العزيمة لانّ العدم ليس بشيءٍ ولا
يُقال الامساكُ قد وُجد منه اختيارًا فلا حاجة الى النيّة ليحصل الاختيار لانا نقول الفعل
لم يوجد وانما لا يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة
عليه كما لا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الزكوة فان المستحق صرفُ جزءٍ من المال الى المحتاج
ليكون كفايةً له من الله تعالى وقد تحقّق ذلك فالهبة على الفقير صارت عبارةً عن الصدقة
في حقّه مجازًا حتى لا يملك الواهبُ الرجوعَ فيها لانّ المبتغى بها وجهُ الله تعالى دون العوض
من المصروف اليه وقد حصل كما انّ الصدقة على الغنيّ صارت عبارةً عن الهبة حتى ملك
المتصدقُ الرجوعَ بدلالة الحال وبخلاف الاجير فان المستحق منافعه ان كان اجيرًا وحدٍ
والوصفُ الذي يحدث في الثوب ان كان اجيرًا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزمٍ منه ولا
يلزم على ما ذكرنا اشتراط نيّة تعيين الصلوة عند ضيق الوقت لانّ التوسعة افادت شرطا
زائدًا وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباد **قوله** الا في المسافر ينوى
واجبا اخر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطاء في الوصف لا بقوله فيصاب بمطلق الاسم
على الاصح كما ستعرفه اي يصاب صوم الشهر بنيّة اصل الصوم مع الخطاء في الوصف
في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يصاب في حقه بهذه النيّة
بل يقع صومه عن ما نوى عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا
الحكم حتى اذا نوى واجبًا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النيّة وقع عن فرض الوقت لانّ

شرعَ الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقه
كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه عند جمهور الصحابة والعلماء
وقد بيّنا انّ شرعه ينفي شرعيّة الغير فلا يبقى غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر
ايضا الّا انّ الشرعَ اثبتَ له الترخّص بالفطر دفعًا للمشقة فاذا ترك الترخّص كان هو
والمقيمُ سواءً فيقعُ صومُه عن فرض الوقت بكل حالٍ ولابي حنيفة رحمه الله طريقان
احدهما انّ نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهودُ الشهر
الّا انّ الشرعَ اثبت له الترخّص بترك الصوم تخفيفًا عليه عند وجود السفر الذي هو محلّ
المشاقّ ومعنى الترخّص ان يدع مشروعَ الوقت لنفعٍ يرجع اليه وانتفاعه نوعان
انتفاعٌ في الدنيا بالافطار ودفعًا للضرر العاجل وانتفاعٌ في الاخرة بدفع ضرر العقاب
وللمرء ان يصرف ماله الى ما شاء بالميل الى الاخفّ فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخّصًا
لانّ اسقاطه من ذمّته لكونه اهمّ اخفّ عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم
يدرك عدّةً من ايام اخر لا يكون مؤاخذًا بفرض الوقت ويكون مؤاخذًا بذلك
الواجب ولما جاز له الترخّص بالفطر لانه اخفّ عليه نظرا الى منافع بدنه فلأن يجوز
له الترخّص بما هو اخفّ عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه
اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روي بن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى
الرخصة بهذه النيّة اذ هو يتجشم للحال مرارةَ الجوع ويلزمه قضاءُ فرض الوقت في
الثاني ولا فايدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلاً الى
الاثقل لا الى الاخفّ واذا لم يثبت معنى الترخص بقي صوم الوقت مشروعا فيتادّى بنيّة
النفل كما في حق المقيم فان قيل انما يجوز له الترخّص باداء واجبٍ اخر كما جاز له الترخص
بالفطر اذا كان الوقت قابلا له والوقت ليس بقابل لهذا الترخص لعدم شرعيّة صوم واجب ترخص واجبٌ
اخر فيه فانّ المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولهذا يتأدّى بمطلق النيّة وبنيّة النفل
ولا يجب التعيينُ فكان نيّةُ واجب اخر ونيّةُ النفل سواءً قلنا لمّا اثبتَ الشرعُ شرعيّةَ
الترخص بالفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتا بشرعيّة واجب اخر في هذا الوقت في حقه بطريق
الدلالة فكان الوقت قابلا له كصوم الوقت فكان ينبغي ان يجب عليه التعيين ولا
يتادّى فرضُ الوقت عنه بمطلق النيّة لتعدد المشروع فيه في حقّه كالظهر المضيّق الّا انّ
ثبوت شرعيّة واجب اخر على تقدير الاقبال على الترخّص والاعراض عن العزيمة ولا يتحقق
ذلك بهذه النيّة والثاني انّ انتفاء شرعيّة ساير الصيامات ليس من حكم الوجوب
فانه موجود في الواجب الموسّع بل من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعيين
في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت

فى حق تسليم ما عليه من الواجب منزلة شعبان فيصح منه اداء واجب اخر كما يصح اداء فرض
الوقت وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله
واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التى لا يصح منه نية النفل لا شك انه يقع عن رمضان لان صومه
بنية النفل لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التى تحتمله اولى
ان يقع عنه وعلى الرواية التى يصح نية النفل ويقع عنه قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض
لان رمضان فى حقه لما صار كشعبان حتى قبل ساير انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما
فى الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل
الذى هو ادنى اولى كما فى خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع
الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهى اداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما
يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا اخر
غير فرض الوقت لانه لا يتادى بمثل هذه النية فى غير رمضان ففيه اولى وليست بنية
صريح النفل ايضا بل هى تحتمله كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص التحق بالمقيم
فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة
بالسفر وما فى معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هى متعلقة بالفطر لا غير **قوله** واما المريض
فالصحيح عندنا الى اخره احترز به عما روى ابو الحسن الكرخى رحمه الله ان الجواب فى المسافر والمريض
سواء على قول ابى حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله فقال واذا كان مريضا
او مسافرا فصام رمضان بنية واجب اخر فعند ابى حنيفة رحمه الله يصير صايما عما نوى ولو صام
بنية التطوع ففى ظاهر الرواية يصير صايما عن رمضان وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله
انه يصير صايما عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضى الامام فخر الدين والامام
ظهير الدين الولواجى والقاضى الامام ظهير الدين البخارى والشيخ الكبير ابى الفضل الكرمانى رحمهم الله
فقد ذكر ابو الفضل فى الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه
ليس بصحيح والصحيح انهما يتساويان وما ذكرهنا اختيار المصنف اتبع فيه فخر الاسلام وشمس
الايمة رحمهم الله قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالاجماع بين الفقهاء
لان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها
والى ما لا يضر به الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما يثبت
للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفيها فمن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع ضرر
فكذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق
الترخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف ثم عندنا يثبت الترخص
للمريض لخوف ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره الطبيب كما يثبت بحقيقة

العجز

64

العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان
لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل زيادة المرض
وصام عن واجب اخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابى حنيفة رحمه الله اذ لا فرق بينه وبين
المسافر بوجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق المذكور فى الكتاب الا بتاويل وهو ان المرض لما تنوع
كما ذكرنا تعلق الترخص فى النوع الاول وهو الذى يضر به الصوم لخوف ازدياد المرض ولم
يشترط فيه العجز الحقيقى دفعا للحرج وتعلق فى النوع الثانى بحقيقة العجز لانه وان لم يضر به
الصوم لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذى يعجز به عن الصوم لا بد من ان يثبت
له الترخص بالفطر دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام
لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر او عن النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا
ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مراد الشيخ ابى الحسن رحمه الله من قوله الجواب
فى المريض والمسافر سواء المريض الذى اضر به الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض
ومراد المصنف من قوله لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذى لم يضر به الصوم
وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال فالصحيح عندنا لان رواية ابى الحسن ان
الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تاويل
لاوجبت تعميم الحكم فى حق كل مريض كعمومه فى حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى عمومها
الظاهرى واشار الى الفساد بقوله فالصحيح عندنا اى عندى كذا يوضح ما ذكرنا ما ذكرناه
ما قال شمس الايمة فى المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح انه يقع صومه عن
رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء
بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخى رحمه الله ان الجواب فى المريض والمسافر
سواء على قول ابى حنيفة رحمه الله وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف
زيادة المرض فهذا يدلك بادنى تامل على صحة ما ذكرنا **قوله** اما المسافر فيستوجب الرخصة
بعجز مقدر يعنى انه يستحق الترخص بالافطار بعجز تقديرى لا تحقيقى لقيام سبب العجز وهو
السفر فانه فى الغالب مفض الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السقر وفى قطع
المسافات مشقات والغالب فى حكم المتحقق شرعا كما عرف فى النوم مع الحدث والتقاء الختانين
مع الانزال فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة فاذا صام المسافر لا يظهر
بقدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديرى لقيام سبب العجز وهو
السفر فلا يبطل حق ترخصه بهذا الصوم فيتعدى اى الى حق الترخص حينئذ اى حين لم يبطل
ولاية ترخصه بظهور قدرته على الصوم حقيقة بطريق التنبيه اى بطريق الدلالة الى حاجته الدينية
يعنى جواز الترخص بالافطار لحاجته الدنياوية وهى دفع المشقة عن البدن فى العاجل

وكما يثبت فى حق الشيخ الفانى

بُنِيَّة على جواز الترخص باداء الصوم لحاجته الدينية وهي دفع العذاب عن نفسه بالآجل
بالطريق الاولى لانه اهم **قوله** ومن هذا الجنس اي من جنس ما صار الوقت متعينا له كشهر
رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اي وقت معين مثل ان
يقول لله علي ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول
نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه
هو الاصل في غير رمضان وساير الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين
والتبييت واجبا لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين متضادين
اي متنافيين وهما كونه نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه
والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار اي الصوم
المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يحتمل صفة النفلية وان
بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف يكون الصوم واحدا وانه مشتمل على
امساكات كثيرة لانا نقول ذلك بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم هو شيء واحد
ولهذا لو وجد المفسد في جزء يشيع في الكل ولان الجملة متى ثبتت بخطاب واحد
صارت كشيء واحد حتى صار جميع البدن كشيء واحد في الغسل لدخوله تحت خطاب واحد
وهو قوله فاطهروا ولهذا جاز له نقل البلة من عضو الى عضو في الغسل بخلاف الوضوء
فاصيب بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف
اي بنية النفل كصوم رمضان ويتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو
المنذور حتى جاز بنية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان ولكنه اي الناذر
اذا صامه اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر من كفارة
او قضاء يقع عما نوى يعني اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم الوقت
وهو المنذور لان النية من النهار وفي حق القضاء والكفارة لغو لانهما من محتملات الوقت
فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة فيقع عن صوم الوقت لان التعيين اي تعيين الناذر
الوقت للصوم المنذور فيه او تعيينه الصوم المشروع وهو النفل للنذر وخروجه عن كونه
نفلا حصل بولايته وولايته لا تعدوه اي لا تتجاوز عنه الى غيره فصح التعيين الذي هو تصرف
في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فان النفل في ساير
الايام شرع حقا للعبد لينفتح عليه طريق اكتساب الخيرات ونيل السعادات من غير عود اثم
عليه في ذلك على تقدير الترك فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اي الرجوع الى حقه
ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا اي فلا يصح التعيين يعني كان الموجب الاصلي في هذا اليوم
هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتملة فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد

نذر

تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة
65 اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذي ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح
كمن سلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لا تعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع
فكذا هذا ولا يقال التعيين حصل بفعله لكن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولاية
الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه لانا نقول اذنه
مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد دون غيره فلا يتعدى الى حقه فان قيل لما لم يتعدى الى
حقه بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتادى بمطلق
النية وبنية النفل كالظهر المضيق لان صحته بهاتين النيتين من ضرورة اتحاد مشروع الوقت
ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملاته واصل المشروع فيه
صوم النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية ونية النفل اليه بخلاف
الظهر المضيق فان تعين الوقت للواجب حصل بالعارض وهو التقصير في الاداء الى زمان
التضيق فيجعل عدما في حق سقوط التعيين الواجب في حال التوسع كما مر بيانه واعلم
ان ظاهر اللفظ وهو قوله ومن هذا الجنس وان كان يوهم ان الوقت سبب في هذا
القسم لعود اسم الاشارة الى النوع الثاني الذي جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه
لكنه ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان ايراده في هذا
النوع باعتبار تعين الوقت له لا غير والله اعلم **قوله** والنوع الثالث اي من انواع المقيد
بالوقت الموقت بوقت مشكل توسعه وتضيقه وهو الحج فان في وقته اشكالا من وجهين
احدهما بالنسبة الى سنة واحدة فان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء
جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة
الا اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني وهو المذكور في الكتاب بالنسبة الى سني
العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى تتعين للاداء على وجه
لا ينفصل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاتي ينفصل الوقت عن الاداء وذلك
محتمل في نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة وهكذا ذكر فخر الاسلام رحمهما الله في شرح
التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن
هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادايه فانه ان عاش
ادى وان مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح
ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضيق وقال يتعين الاشهر من العام الاول للاداء
كاخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه ياثم وعند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع
حتى لا تتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز له التاخير الى العام الثاني والثالث بشرطان

لايفوته عن العمر وعن ابي حنيفة فيه روايتان فان قيل لما ثبت ان وقته متضيق
عند ابي يوسف لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال الاشكال
عنه ايضا كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي
الى تفويت العبادة لامن حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني
جاز اداؤه فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اداء لا قضاء بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله
بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لا انه لا يحتمل التضيق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك
الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متعينة للاداء عنده فثبت ان الاشكال
لم يزل بما قالاه ثم انه لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية يأثم بالاتفاق اما عند
ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيأثم استدل
محمد رحمه الله بان النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة
ست منها فعلم ان التاخير جايز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه الا
انه لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته فردا من افراد
اشهر الحج لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها
وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه
الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم
القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادائه النهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون
باقي السنة ثم لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واحتج ابو يوسف رحمه الله بان اشهر
الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم عليه التاخير عنه كما في اخر
وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي من
عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجئ بعد غير متصلة
بعمره فلا يصير وقت حجه الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا
يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت لحجته غير الوقت الحاضر فيكون التاخير
عنه تفويتا كتاخير الصلوة عن اخر وقتها فلذلك يتعين العام الاول للاداء وهو معنى
قوله يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات بحققه
ان وقت الحج يفوت للحال بمضي يوم عرفة ولا يرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه
شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم
الفوات بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث يجوز تاخيره لان الفوت فيه بالموت
والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت
بمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة وبخلاف تاخير صوم القضاء

والكفارة

والكفارة ولان الموت في ليلة نادر فلم يعد تفويتا فاما تاخير النبي عليه السلام فقد
كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره على ان التاخير انما حرم للفوت وذلك
بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان
يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج
فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت
في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد من القول بجواز التاخير بشرط سلامة
العاقبة على ما ذكر في الكتاب وعامة الكتب مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء
الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب علي حج واريد ان اوخره الى السنة التي
تأتي والعاقبة مستورة عني هل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم
بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم الله
انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علمه انك تحيى فلك
التاخير فيقول وما يدريني ما في علم الله فما فتواكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم
بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو مذهب الشافعي
او الاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو مذهب ابي يوسف رحمهما الله كذا ذكر بعض
المحققين في اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد ما ذكر الشيخ ابو الفضل
الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على
ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت
فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له
التاخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم
الادلة **قوله** وظهر ذلك في حق المأثم لا غير يعني ظهر اثر تعين الاشهر من العام الاول
للاداء في حق الاثم او ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير حتى لو اتى بالحج في العام
الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان تعين اشهر الحج من العام الاول
ثبت ضرورة التحرز عن الفوات وبادراك الاشهر من العام الثاني وقع الامن عن
الفوات فسقط العام الاول وتعين الثاني للاداء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر
التعين في صيرورة الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النفل حتى لو نوى
حج النفل من عليه حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا لان هذا الوقت في
نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض ولهذا صح الحج النفل فيه ممن ادى حجة الاسلام
بالاتفاق الا انا حكمنا بتعينه للفرض في حقه ضرورة التحرز عن الفوات فهذا
التعيين في حق المنع عن صحة النفل كاخر وقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في

اداء

فلا يظهر

حق حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى وعند الشافعي رحمه الله يلغو نية النفل
ويقع عن حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان
الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من
السفه والسفيه عندي يستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لماله ففي امر الدين اولى فيجعل
نية النفل منه لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه يتادى فرض الحج بالاجماع والجواب
ان الحج عبادة وانها لا تتادى الا عن اختيار فلو حجر عن النفل وجعل حجه واقعا عن الفرض
مع ان نية النفل اعراض عن الفرض بابلغ من ترك اصل النية لكان مؤديا للفرض من غير
اختيار فكان القول به باطلا وقد عرف تمامه في الكشف **قوله** وجوازه عند الاطلاق الى
اخره جواب عما يقال لما لم يظهر التعين في حق النفل حتى بقي مشروعا كان مشروع
الوقت متعددا فينبغي ان يشترط التعين في النية ولا يتادى الواجب بمطلق النية
كالصلوة في اخر الوقت لان التادى بمطلق النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم
يوجد فقال في الجواب جواز حج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المؤدي لان
التعيين ساقط لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام انه لا يتحمل
المشاق الكثيرة ولا يتكلف للحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن
التعيين صريحا وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر صريحا اندفع به ما تعين
بالحال لان الدلالة لا تقاوم الصريح كنقد البلد يتعين في عقود المعاوضة بدلالة الحال
وهي تيسر الاصابة ويبطل عند التصريح بذكر نقد بلد اخر بخلاف صوم الشهر فانه متعين
لا مزاحم له بوجه فيتادى بجميع النيات والله اعلم **فصل في حكم الواجب بالامر**
وهو اي الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء والاداء ينقسم الى اداء محض والى الاداء الذي
له شبه القضاء والمحض منه ينقسم الى كامل والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض
والى القضاء الذي والى القضاء الذي له شبهة الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى
القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر
كقضائها بالانفراد فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام يوجد في حقوق الله تعالى
ويوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر بهذا الاعتبار والى الكل اشارة في
الكتاب على ما ستعرف **قوله** وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء للسببية
وهي تتعلق بالواجب والى تتعلق بالتسليم والضمير في بسببه للواجب وفي مستحقه للواجب
او للتسليم اي الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت
للصلوة والشهر للصوم ونحوهما الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه
وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة

وصدقة

67

وصدقة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف
من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به
فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل قوله
بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به تسليم عين الواجب لا تمام للتعريف لان التسليم
لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب يختلف
باختلاف الاسباب وكذا لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب
قوله وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه الباء تتعلق بالاسقاط اي القضاء
اسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اي بتسليم مثل الواجب من عند المكلف وهو
حقه اي ذلك المثل حق المكلف واحترز بقوله من عنده عن مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر
اليوم الى ظهر الامس فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المماثلة ثابتة بين الفائتة وبين ما يصرفه
اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو حق الغير ولهذا اكده بقوله وهو حقه لانه لما يتوهم
ان يتوهم ان اسقاط الدين بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء حقيقة لانه
اسقاط بمثل من عنده فدفعه بقوله هو حقه اي المراد من قوله من عنده ان يكون
ذلك حقه لا مجرد الحضرة هذا حقيقة كل واحد منهما في اصطلاح الشرع ويدل على ما ذكرنا
قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانه نزل في تسليم مفتاح الكعبة
حين اخذه النبي عليه السلام من عثمان ابن ابي طلحة وسلمه الى العباس فلما نزلت رده
الى عثمان فعرفنا ان الاداء تسليم عين الواجب وقوله عليه السلام ما ادركتم
فصلوا وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك الحديث فعلم انه مستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما
استعمال القضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله جل
ذكره فاذا قضيت الصلوة اي اديت بدليل ان الجمعة لا تقضى واستعمال الاداء في موضع
القضاء كما يقال ادى فلان دينه اي قضاه لان اداء حقيقة الدين متعذر بل الديون
تقضى بامثالها لا باعيانها على ما عرف وكما يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس اي اقضي
لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال فمن باب المجاز فان في القضاء معنى التسليم وفي
الاداء معنى الاسقاط فيجوز استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشير في التقويم **قوله**
واختلف المشايخ اي مشايخنا واللام بدل الاضافة ان القضاء يجب بنص مقصود
اي بنص قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان
وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وان
شئت ابهمت السبب كما ابهم الشيخ رحمه الله فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء

كان الموجب نصًا او غيره وقيل معنى قوله بنص مقصود بسبب ابتدائي غير سبب الاداء
عُرف بالنص انه سببٌ له ويدل على صحة الوجه الاول ما ذكر في الميزان ان مشايخنا اختلفوا
في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق
او بامرٍ مبتداءٍ قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامرٍ مبتداءٍ وهكذا ذكر
في عامة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف على امرٍ جديدٍ وانما يجب
بالامر الاول عند القاضي الامام اي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف ومن تابعهم واليه
ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا
وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر او بدليل اخر وهو
مذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء بمثلٍ معقولٍ فاما
القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنصٍ جديدٍ بالاتفاق واحتج من قال بانه يجب
بامر مبتداءٍ بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للراي في معرفتها وانما تعرف
بالنص فاذا كان الامر مقيدًا بوقت كان كون المامور به عبادةً مقيدًا به ايضا ضرورة
توقفه على الامر اذ العبادة مفسرةٌ بانها فعلٌ يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامر
واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادةً بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن
قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان
مقيدًا بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله
الامر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواءً فيحتاج الى امر اخر ضرورةً ولا يمتنع ان يكون
الفعل مصلحةً في وقتٍ دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصةً باوقاتٍ والصوم كذلك
ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما يسمى قضاءً
ولكنا نقول المامور به لما فات يضمن بالمثل من غير توقفٍ على امرٍ اخر كما في حقوق العباد
لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيأتها
فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز
فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلته بحيث لا يمكن تداركه قال عليه
السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد
الوقت مثلًا للفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل امرٍ اخر
ضرورةً واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء
في الصوم والصلوة قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدةٌ من ايامٍ اخر اي فافطر
فعليه عدةٌ من ايام اخر قال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان

الاداء

الاداء قد صار مستحقًا عليه بالامر في الوقت ومعلومٌ بالاستقراء في قواعد الشرع ان
المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما
كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهرٌ وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا يقينا ولا
دلالةً لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطًا لان ترك الامتثال
تقرر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون مسقطًا بل هو يقرر ما عليه من العهدة وانما
يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء
القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقةً وحكمًا فيتقدر السقوط
بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم
الثواب ان لم يكن تعمد للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته
عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم
ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيدٌ بالوقت بحيث لو
قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلًا موصوفًا بصفةٍ ومن وجب عليه فعل موصوف
بصفةٍ لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة
لفوات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودًا ونحن نعلم ان نفس الوقت
ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملًا بخلاف هوى النفس او في كونه
تعظيما لله تعالى وثناءً عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن
وكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب ان يتصدق
باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا ههنا فاما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه
مقصودًا بل لكونه سببًا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعًا غير
مقصودٍ لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كمن اتلف مثليًا
وعجز عن تسليم المثل صورةً يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو
المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم
وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام
والاعتكاف وغيرها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم مثل العبادة لا تصير عبادةً الا بالنص
لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادةً في غير هذا الوقت حقًا لله تعالى
هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع
قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرها ولا يقال لما وجب القضاء
في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء
يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب

مطلب تفريغ الذمة

لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا وضمن السقوط معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل بكلمة الى لا الى مثل حيث لم يجب من جنسه وضمان حيث لم يجب من خلاف جنسه ايضا فيتعدى اي الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود النص مقصودا فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا تقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فيظهر ثمرة الاختلاف وما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخريج قوله وفيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه بوجه ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا ايجابه بالصوم لا يزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف رحمهما الله في رواية عنه وحيث لم يبطل ووجب القضاء بصوم مقصود باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل انه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فقال انما وجب القضاء بصوم مقصود لان السبب الاول كان موجبا في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له فالسبب الموجب للاعتكاف يكون مؤثرا في ايجابه لان ما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا لعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف عن صوم

الوقت

69

الوقت بان صام ولم يعتكف بقي مطلق الاعتكاف واجبا في ذمته بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انتقض وضوؤه لزمه التوضؤ حينئذ لاداء المنذور بذلك السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله عاد شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كما نص عليه في الجامع واصول الفقه لشمس الائمة رحمه الله ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى الواجب بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصود كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله لصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في الرمضان القابل لا يخرج عن العهدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم وان كان شرطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتادى بعد بواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يتادى بصوم رمضان لما قلنا بخلاف ما اذا نذر المتطهر بالصلوة فانتقض وضوؤه ثم توضا لصلوة اخرى حيث يجوز له اداء المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو شرط محض فكان الوضوء للمنذور ولواجب اخر سواء في حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتادى باي طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اي الاداء الخالص الكامل ما يؤديه الانسان بوصفه اي مع وصفه او ملتبسا بوصفه على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من اولها الى اخرها لان هذه صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن فيكون اداء كاملا اذ الاداء يبنى عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيما ذلك وهذا في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما لم تسن الجماعة فيه كالوتر فيه مثل الوتر في غير رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة فاما فعل المنفرد اي اداء المنفرد في الوقت فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الا ترى ان الجهر اي وجوبه

اي اداء الصلوة بجماعة

دون شرعيته ساقط عن المنفرد والجهر صفة كمالٍ في الصلوة التي يجهر بالقراة فيها بدليل
وجوب سجدتي السهو بتركه فكان سقوط وجوبه دليل القصور فإن قيل ينبغي أن يكون اداء سجدة
المنفرد كاملاً لا ناقصاً لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء
بالجماعة اكمل لا ان تركه يوجب النقصان كمن أمر باداء درهم زيفٍ اذا اداه يكون اداءً كاملاً
لانه هو الواجب بالامر ولو ادى درهما جيدًا يكون اكمل منه لا ان يكون الاداء الاول ناقصاً فكذا
ههنا قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلةً في الامر الذي يثبت بمثله
الواجبات فكان تركها موجبًا للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة اليها **قوله**
وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي
بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث خلفه فانصرف للوضوء ففاته الباقي
اداء باعتبار الوقت يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وقد بقاء
صح اجتماعهما في فعل واحد معنا فيهما لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء يشبه القضاء
ولم يعكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤدٍ وباعتبار الوصف قاضٍ والوصف تبع فلاعتبار
معنى الاداء قلنا اذا احدث الرجل والمراة خلف الامام فتوضا او قد فرغ الامام فحاذته
في حال ادائهما فانهما فسدت صلوة الرجل لان اللاحق في الحكم خلف الامام حتى لم تلزمه
القراة وسجدة السهو فتحقق الشركة بينهما تحريمة واداء فكانت محاذاتها اياه في هذه
الحالة كمحاذاتها في حال الاداء قبل الحدث بخلاف ما اذا سبقا ببعض الصلوة فحاذته
في قضاء ما سبقا به حيث لا تفسد صلوته لان المسبوق في حكم المنفرد حتى لزمه سجود
السهو والقراة فلا تتحقق الشركة التي هي شرط المحاذاة بينهما في الاداء فلا تفسد صلوته
ولاعتبار شبه القضاء قلنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت
حتى لو اقتدى مسافر بمسافر في الوقت فسبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام ثم نوى الاقامة
في موضع الاقامة او دخل مصره للوضوء والوقت باقٍ لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا
خلافا لزفر رحمه الله لان اللاحق مع كونه مقتديا قاضٍ شيئا فاته مع الامام لان الشرع
جوز اداءه بعد فراغ الامام اذا فاته الاداء بعذر وجعل اداءه في هذه الحالة كالاداء مع
الامام وهذا هو تفسير القضاء فان معناه ان يؤدي شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك
فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة بخلاف ما اذا
وجد المغير منه قبل فراغ الامام حيث يصير به فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما
يثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد ولان الامام اذا فرغ صارت صلوته بحيث لا يؤثر فيها المغير
بوجه فكذا ما بني عليها وهو اداء اللاحق لان التبع لا يفارق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ
فصلوته قابلة للتغير بالمغير لبقاء الوقت فكذا صلوة التبع فاذا وجد المغير في هذه
قابلة

بلغ معارضة على نسخة صحيحة صح والله اعلم

الحالة

70

الحالة يؤثر لا محالة وبخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه بالمغير في قضاء ما سبق به وان
فرغ الامام عن صلوته لانه منفرد مؤدٍ شيئا عليه في الحال وليس في فعله شبه القضاء حيث
لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في حقه كما لو كان منفردًا تحريمة واداء وتسمية
الشرع فعله قضاء بقوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا ليس على سبيل الحقيقة بل بطريق المجاز
لما فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشير في قوله وما فاتكم فاقضوا وانما
جعله مؤديا باعتبار حال نفسه ويؤيده ما ذكر في صحيح البخاري وما فاتكم فاتموا **قوله**
والقضاء نوعان اي القضاء الخالص نوعان فاما القضاء الذي خالطه معنى الاداء فقسم
اخر او القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا او غير معقول وغير معقول نوعان فيدخل فيه
جميع اقسامه لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او
غير معقول ثم تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم الاول كما ان اللفظ
يقسم الى اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر
ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا بمثل معقول اي مدرك بالعقل مماثلته للفائت
كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم ويدخل فيه المثل الكامل كقضاء
الفائتة بالجماعة والمثل الناقص كادائها بالانفراد وبمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل
مماثلته للفائت لان العقل ينفيه ويحكم بعدم مماثلته له لان العقل من حجج الشرع وانها
لا تتناقض كالفدية في باب الصوم فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن
الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله والفدية والفداء البدل الذي تخلص به عن مكروه توجه
اليه واحجاج الغير بماله فانه جائز ولكنه في حج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت
وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام
والمؤدى تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دائمة
لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به الياس عن الاداء بالبدن
وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع
عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثبتا بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
اي لا يطيقونه فدية طعام مسكين وذلك لان الصوم فرض على الجميع بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه الاية على ظاهرها لكانت الفدية واجبة على المطيق والصوم
واجبا على العاجز وهو قلب المعقول لو كان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وغير حتم على
القادر عليها وهو لا يليق بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضمرة كما في قوله تعالى يبين الله لكم
ان تضلوا والقى في الارض رواسي ان تميد اي ان لا تميد بكم ومثله كثير وهذا على قول
من لم يجعل الاية منسوخة فاما على قول من جعلها منسوخة فلا تمسك فيها لوجوب الفدية

اي الفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني والاحجاج بالغير بماله ثبتا بالنص

وانما ثبت وجوبهما فى حق الشيخ الفانى باجماع الصحابة عندهم وفى الاحجاج حديث الخثعمية وهى اسما بنت عميس كانت من المهاجرات ويقال لها ذات الهجرتين هجرتها الى الحبشة مع زوجها جعفر بن ابى طالب وهجرتها الى المدينة وهى التى نزل فيها ان المسلمين والمسلمات اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله ان ابى ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة على الراحلة افيجزينى ان احج عنه فقال النبى عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق روى ان احج بفتح الهمزة وضم الحاء اى احرم عنه بنفسى وادى الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة فى الحديث على ان الانفاق قايم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به فى هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها وفى بعض الروايات ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اى امر احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به ويجوز ان يكون معنى قولها ان احج بفتح الهمزة ان امر احدا بان يحج عنه لان فعل المامور يجوز ان ينسب الى الامر مجازا كما يقال بنى الامير الدار وضرب الدينار والدرهم اى امر بالبناء والضرب فعلى هذا التاويل يصح التمسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين الله احق انه تعالى احق بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه ولجدر برافته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير او الانفاق الذى لا يقدر الا عليه وقيل معناه فدين الله اولى بالقضاء لان حقه اقوى من حقوق العباد ويؤيده ما ذكر فى المصابيح فى حديث اخر فاقض حق الله فهو احق بالقضاء

قوله ولا يعقل المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس فى الكف عن اقتضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم تكن الفدية مثلا له قياسا وكذا لا مماثلة بين افعال الحج التى هى اعراض وبين الانفاق الذى هو صرف مال عين الى الغير فعرفنا ان المماثلة ثابتة بالنص غير معقول المعنى واعلم ان المتاخرين من اصحابنا اختلفوا فى هذه المسئلة فقال عامتهم للامر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الامر فاما الحج فيقع عن المامور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجزى النيابة فيها فى البدنيات ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط الحج عن الامر باقامة الانفاق الذى هو سبب مقام المسبب وهو الحج او باقامة الانفاق المجرد مقام الانفاق والحج عند العجز عن اداء الحج والدليل عليه انه يشترط اهلية النايب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الامر لشرط اهليته لا اهلية النايب كما فى الزكوة وانما لا يسقط الفرض عن المامور بهذه الافعال لان الفرض لا يتادى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم توجد وانما وجدت النية عن الامر وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الائمة فى المبسوط

وهو

71

وهو ظاهر المذهب لان ظاهر الاخبار فى هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال لسايلة حجى عن ابيك واعتمرى وقال رجل يا رسول الله ان ابى مات ولم يحج افيجزينى ان احج عنه فقال نعم وحديث الخثعمية فى هذا الباب مشهور فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامنا يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق فى الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة فى الفعل فتبين بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثانى لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة مع كونهما معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه فى قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس فى الفعل الثانى لحصولها فى الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة له فكيف يكون مثل الفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته اى اثبات القضاء بالقياس كما فى المنذورات المعينة

قوله لكنه الى اخره جواب عما يقال لما كان وجوب الفدية فى الصوم عند الياس غير معقول المعنى فكيف اوجبتم الفدية فى الصلوة بلا نص يوجبها قياسا على الصوم من غير معنى يعقل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اى لا يعقل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهرا فلا يمكن الحاق غير الصوم به فى هذا الحكم ولكنه اى لكن الفدية على تاويل الفداء ولكن ايجاب الفدية او لكن النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلولا بمعنى معقول فى نفس الامر وان كنا لا نقف عليه لقصور عقولنا عن دركه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا لادائهما بالمال بل اهم من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فاذا اوجب تدارك الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ الامام فى شرح التقويم واذا اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت المماثلة شرعا بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان تكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشىء مثل لمثله كما هو مثله ويحتمل ان يكون معلولا بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثانى اياه لكن امرناه بالفدية بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق الحتم فلئن كان هذا الحكم فى الصلوة مشروعا فقد صار مؤديا والا فليس به باس لانه حينئذ يكون برا مبتداء يصلح ماحيا للسيئات ورجونا القبول اى الجواز فى الصلوة من الله تعالى فضلا فان القبول فى جميع الصور مرجو غير مقطوع به وقد اريد من القبول الجواز فى قوله عليه السلام لا يقبل الله

فخر الاسلام

تعالى صلوة امرئٍ حتى يضع الطهور مواضعه اى لا يجوز صلوته قال محمد رحمه الله فى الزيادات
فى هذا الحكم يجزيه ان شاء الله كما قال كذلك فى فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات
من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء بالفدية فثبت ان ايجاب الفدية فى الصلوة بهذا
الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما فى ساير
الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم يلزم ان يثبت
الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم فى الاكل والشرب بدلالة النص
الوارد فى الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد فى
الدلالة من كون المعنى المؤثر فى الحكم معلوما سواء كان تاثيره فى الحكم معقولا كالايذاء فى
التافيف او غير معقول كالجناية على الصوم فى ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا المعنى
الذى هو المؤثر فى ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن
بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع
من غيرها وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم
ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا فى المبسوط وغيره
قوله ولا نوجب التصدق جواب عن سؤال اخر يرد عليه وهو ان التضحية عرفت قربة بالنص
ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغى ان يسقط بالفوات كصلوة العيد
ورمى الجمار وقد اقيم التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التى عينت للتضحية بالنذر
او بالشرا الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت
الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه غنيا ولم يضح حتى مضت ايام
النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا فى الايضاح والمبسوط مقام التضحية وذلك غير جائز
بدون نص فقال نحن لا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التصدق
مقام التضحية بل لاحتمال كون التصدق اصلا فى التضحية لانه هو المشروع فى باب المال
كما فى ساير العبادات المالية ولهذا اشترط لوجوبها الغنا كما فى الزكوة وصدقة الفطر
وذلك لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا
ان الشارع نقل القربة من تمليك العين او القيمة الى الاراقة فى ايام النحر لتطييب الطعام
فان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا اكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول
ما تناولوا من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة
يصير من الاوساخ لازالة الاثام بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبى عليه السلام وعلى من التحق به بسبب اكرامهم وعلى الغنى
لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغنى على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث

معل

فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدم فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق
معنى الضيافة فى هذه الايام باستواء الغنى والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراى
ويحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق فى
معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن به بفوات وقته وجب العمل
بالموهوم وهو التصدق احتياطا لاحتمال اصالته مع احتمال ان لا يكون معتبرا الا باعتبار خلافته
كما قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة احتياطا ولهذا اى ولان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة
لا بطريق الخلافة لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصدق الى المثل بعود الوقت حتى اذا جاء ايام
النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشئ لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية فى العام
العام الماضى مع قدرته على المثل الكامل من عنده قربة لشرعية التضحية بطريق النفل
فى هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم الى الاراقة التى هى
مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا
قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذى هو مثل للفائت من
كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المغصوب المثلى بانقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على
المثل قبل حكم القاضى بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل عرفنا ان
المعتبر فيه جهة الاصالة دون الخلافة **قوله** وقال ابو يوسف الى اخره اذا ادرك
الامام فى الركوع من صلوة العيد ياتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام
فى الركوع ليكون التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل
فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بالتكبيرات فانه
يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد من غير
ان يرفع يديه لان الرفع ووضع الاكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها
ترك سنة وعن ابى يوسف رحمه الله انه لا ياتى بها فى الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام
وهو غير قادر على مثل من عنده قربة فى الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبيرة
الافتتاح فانه اذا نسى الفاتحة او السورة لا ياتى بها فى الركوع وكذا لو ادرك الامام فى
الركوع الاخير من الوتر فى رمضان وخشى انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت
فى الركوع وكذا الامام اذا نسى التكبيرات لا ياتى بها فى الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع
يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام
القعود لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيهما وما تمكن من النقصان فيه بالانحناء غير
مانع من تحقق الشبه لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان من
ادرك الامام فى الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة فبقاء هذا الشبه لم

يتحقق الفوات لبقاء محل الاداء من وجهٍ وقد شرع من جنسها فيما له شبهٌ بالقيام وهو تكبير الركوع
حتى إنّ من سها عنه وهو امامٌ او مسبوقٌ يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر في ذلك
الركوع يكبّر فيه واذا شُرع من جنسها فيما له شبهٌ بالقيام احتمل أن يكون سائرها ملحقًا بها
لاتحاد الجنس واحتمل المفارقة وهذا الحكم قد يثبت بالشبهة لانّ التكبير عبادةٌ فكان الاحتياط
في فعلها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجهٍ لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراءة والقنوت
وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعةٍ فيما له شبه القيام بوجه وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات
لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا يعمل بشبهه وهنا عجزٌ عن حقيقة الاداء فيعمل
بشبهه فكان ما ذكرنا نظير الفايت الذى لا مثل له عند من وجب عليه عند ابي يوسف
فيسقط كتكبيرات التشريق وعندهما نظير القضاء الذي له شبهُ الاداء على عكس فعل اللاحق
قوله وهذه الاقسام اي الاقسام السبعة المذكورة تتحقق في حقوق العباد كما تتحقق
في حقوق الله تعالى فتسليمُ العبد المغصوب يعني على الوصف الذى ورد عليه الغصب
اداءٌ كاملٌ لانه ادّى ما عليه اصلًا ووصفًا فكان بمنزلة اداء الصلوة بالجماعة في حقوق الله
عز وجل وردّه مشغولا بالدين بان استهلك المغصوب في يده مال انسان فتعلق
الضمان برقبته او بالجناية بان جنى في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداءٌ قاصرٌ
لانه اداءٌ لا على الوصف الذى وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلوجود اصل الاداء قلنا إن
هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين برئ الغاصب وللقصور فيه قلنا اذا دفع
او قُتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالكُ على الغاصب بالقيمة كأنّ الردّ لم
يوجد **قوله** واذا امهر عبد الغير اي عبدًا بعينه ثم اشتراه كان تسليمه اداءً يشبه القضاء
كفعل اللاحق اما كونه اداءً فلانه سلّم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع
حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل فثبت أنّ الواجب عليه تسليم المسمّى
في العقد عند القدرة وقد فعل واما شبهه بالقضاء فلانّ تبدّل الملك بمنزلة تبدّل العين
شرعًا بدليل أنّ ابا طلحة رضي الله عنه تصدّق بحديقةٍ له على أمّه ثم ماتت فورثها منها فسأل
عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنّ الله تعالى قبل صدقتك وردّ عليك حديقتك
وان عايشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تفور باللحم
فقرّب اليه خبزٌ وادمٌ من ادم البيت فقال عليه السلام ألم أر برمةً فيها لحمٌ قالوا بلى
ولكنّ ذلك لحمٌ تُصدّق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة فقال هو عليها صدقةٌ ولنا
هديةٌ فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة
لا تحل لبني هاشم ومواليهم لانا نقول انها كانت مولاة عايشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم
وكان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحمًا وحرمته مختصّةٌ بالنبي عليه السلام ولانّ

شهرا

يتبدّل الوصف يتغيّر حكم العين حسًّا وشرعًا كالخمر اذا تخللت يتغيّر حكمها الطبيعي من الحرارة
الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغيّر بتبدّل
الملك حل التصرف للبايع الى الحرمة وحرمته للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان تجعل العين باعتبار
بمنزلة شيءٍ اخر واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اداءً مالٍ من عنده مكان ما
استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه فلاعتبار معنى الاداء قلنا لا يملك الزوج أن
يمنعه اياها ويجبر المراة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولاعتبار جهة القضاء قلنا
لا يثبت الملك للمراة قبل التسليم او القضاء فلا ينفذ اعتاقها ونصرفاتها فيه وينفذ اعتاق
الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة والبيع والهبة وغيرها لانه مملوكه قبل التسليم والقضاء
فكانت هذه التصرفات مصادفةً محلها فتنفذ **قوله** وضمان الغصب قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ
اما كونه قضاءً فلانه اسقاط الواجب وهو ردّ العين بمثلٍ من عنده واما كونه بمثلٍ معقولٍ
فلانّ المثل الواجب إمّا أن يكون كاملًا وهو المثل صورةً ومعنًى كما في المثليات او قاصرًا
وهو المثل معنًى كالقيمة في ذوات القيم والمماثلة بين الفايت وبين كل واحدٍ منهما مدركةٌ
بالعقل إلّا أنّ الاول وهو المثل صورةً ومعنًى سابقٌ على المثل معنًى لانّ الضمان واجبٌ
بطريق الجبر فانّ الغاصب فوّت على المغصوب منه الصورة والمعنى فالجبر التام أن يتداركه
باداء مالٍ من عنده هو مثلٌ لما فوّت عليه صورةً ومعنًى كالحنطة للحنطة حتى يقوم مقام
المغصوب من كل وجهٍ فكان سابقًا على المثل معنًى حتى لو ادّى القيمة في غصب المثل مع القدرة
على المثل الكامل بأن يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول رعايةً لحقه في الصورة
عند الامكان كما لو ادّى المثل الكامل مع القدرة على ردّ العين فاذا عجز عن المثل الكامل
فحينئذٍ يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة **قوله** وضمان النفس والاطراف بالمال
يعني في حالة الخطاء قضاءٌ بمثلٍ غير معقول على مقابلة الفدية في الصوم لان المماثلة لا
تعقل بين الفايت والمال صورةً وهو ظاهرٌ ولا معنًى لانّ الادمي مالكٌ مبتذلٌ والمال
مملوكٌ مبتذلٌ فلا يتماثلان ولانّ المال جعل مثلًا لمالٍ اخر يخالفه صورةً يتساويهما
في قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس بمالٍ فكان طريق المماثلة بينهما مفسدًا ولانّ المثل
معنًى عبارة عن قيمة الشيء اي عن قدر ماليته بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشيء مالًا لم يكن له قيمة
كذا في الاسرار واذا تزوج امراةً على عبدٍ بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
ووجب الوسط فإن اتاها بالعين اجبرت على القبول لانه ادّى عين الواجب وان اتاها
بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاءً له لا محالة اذ هو تسليم
مثل الواجب ولكنّ العبد ههنا لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكنه تسليمه قبل التعيين
ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلًا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار مثل العبد الذى

لان العبد الذي كان مال

قبل

يُحْكَمُ به فكان تسليمها من هذا الوجه اداءً لا قضاءً لانّ القضاء خَلَفٌ عن الاداء فيثبت بعد ثبوت
الاصل لا قبله فصارت القيمة مِثْلَ المسمّى فى الوجوب لانها صارت اَصْلاً فى الايفاء اعتبارًا والعبد
اَصْلٌ تسميةً فكانّه وجب بالعقد احدُ الشيئين فخُيِّرَ الزوجُ ويُجبَرُ المراة على قبول القيمة كما تُجبَر
على قبول المسمّى وهو العبدُ الوسطُ بخلاف العبد المعيّن والمكيل والموزون الموصوف لانّ
المسمّى معلومٌ جنسًا وجنسًا ووصفًا فكانت قيمته قضاءً خالصًا فلا يُعتبرُ عند القدرة على الاصل فان
قيل فعلى ما ذكرتم يصيرُ كانّه تزوّجها على عبدٍ او قيمته لم تصحّ التسميةُ فعند جهالة العبد اَوْلى وذلك
يُوجِبُ فسادَ التسمية فيجبُ مهرُ المثل اذًا كما قال الشافعي رحمه الله الا ترى انّه لو عيّن العبدَ فقال
تزوّجتُكِ على هذا العبد اَوْ قيمته لم تصحّ التسميةُ فعند جهالة العبد اَوْلى قلنا انما تفسدُ التسميةُ
فى المسئلة المذكورة لانّه اذا قال على عبدٍ او قيمته صارت القيمةُ واجبةً بالتسمية ابتداءً وهى مجهولةٌ
لانها دراهم مختلفةُ العدد لانّه لا بُدَّ من اختلاف يقع بين المقوّمين فصار كانه قال على عبدٍ او دراهم
فتفسد للجهالة فاما اذا قال على عبدٍ فقد صحّت التسميةُ لانّ جهالته لا تمنعُ الصحّةَ ولم تجب القيمةُ
بهذا العقد لانّه ما سمّاها فيه لكنّها اعتُبِرَتْ بناءً على وجوب تسليم المسمّى لما ذكرنا انّه لا يتمكّن
منه الا بمعرفتها ولمّا كانت مبنيةً على تسميةٍ مسمّى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوّجها على عبدٍ
بعينه فاستحقّ او هلك فانّ القيمةَ تجبُ مهرًا اَوْ تتنصّفُ بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناءً
على مسمًّى معلومٍ لا ابتداءً كذا فى الاسرار **قوله** ثم الشرع فرّقَ الى اخره اختلف الامّةُ فى
جواز التكليف بالممتنع وهو المسمّى بتكليف ما لا يُطاقُ فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلاً ولهذا
لم يقع شرعًا وقالت الاشعريّةُ انه جائز عقلاً واختلفوا فى وقوعه والاصحّ عدمُ الوقوع والخلاف
فيما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدّين والعقد بين الشعيرتين فاما التكليف بما هو ممتنعٌ
لغيره كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعونَ وابي جهل وساير الكفّار الذين
ماتوا على الكفر فقد اتّفق الكلّ على جوازه عقلاً وعلى وقوعه شرعًا فالاشعريّةُ تمسّكوا بانّ
التكليف منه تصرّفٌ فى عباده ومماليكه فيجوز سواءٌ اطاق العبدُ اَوْ لم يُطِقْ وهذا لانّ
امتناعَ التكليفِ امّا انْ كان لاستحالته فى ذاته او لكونه قبيحًا لا وجهَ الى الاوّل لتصوّرِ
صدورِ الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثانى لانّ القبحَ انما يكون باعتبار عدم حصول
الغرض والقديمُ منزّهٌ عن الغرض وتمسّك اصحابنا بانّ تكليف العاجز عن الفعل بذلك
الفعل يُعَدُّ سَفَهًا فى الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبتُه الى الحكيم جلّ
جلاله يُحقّقه انّ حِكمةَ التكليف هى الابتلاءُ عندنا وانما يتحقّق ذلك فيما يفعله العبدُ
باختياره فيُثابُ عليه او يتركه باختياره فيُعاقَبُ عليه فاذا كان بحالٍ لا يُمكِنُ وجودُ الفعل
منه كان مجبورًا على ترك الفعل فيكونُ معذورًا فى الامتناع فلا يتحقّق معنى الابتلاء وباقى
الكلامُ يُعرَفُ فى علم الكلام فثبت بهذا انّ القدرةَ الممكّنة وهى اَدْنى ما يتمكّن به العبدُ من

اداء

اداء ما لزمه شرطٌ فى وجوب اداء كل ما ثبت بامرٍ بطريق العَدْلِ وبطريق الفضل بدنيًا كان
المامور به او ماليًّا للاحتراز عن الجبر وعن تكليف ما ليس فى الوسع ثم هذه القدرةُ شُرِطَتْ
لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء فى الوقت ثم زالت القدرةُ بعد خروج
الوقت وجب القضاءُ لانّ هذه القدرةَ شُرِطَتْ فى ابتداء الوجوب لصحّة التكليف ولم يتكرّر
الوجوبُ فى واجب واحد لما بيّنا انّ القضاءَ يجبُ بالسبب الذى يجب به الاداءُ فكان وجوبُ
القضاء بقاءَ ذلك الوجوب بعينه لا وجوبًا اخر وقد تحقّق بوجود القدرة فى ابتداء التكليف
فلا يحتاجُ الى اشتراط قدرةٍ اخرى لذلك الوجوب لانّ الوجوبَ لا يتكرّرُ فى واجبٍ واحد فلا يتكرّرُ
شرطُه ولانّ وجوبَ القضاء بقاءُ ذلك الوجوب وبقاءُ الشئ غيرُ وجوده ولهذا صحّ اثباتُ
الوجود ونفى البقاء بان يُقالَ وُجِدَ ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرطُ الوجود شرطَ
البقاء لانّ ما هو شرطٌ لشئ لا يلزمُ اَنْ يكونَ شرطًا لغيره كالشهود فى النكاح شرط لابتدائه
دون بقائه ولا يلزمُ منه تكليفُ ما ليس فى الوسع لانه بقاءُ التكليف الاوّلِ الذى وُجِدَ
شرطُه لا تكليفٌ ابتدائىٌّ فلهذا لم يُشترط فيه القدرةُ والدليل عليه انّ فى النَفَسِ الاخير من
العمر يلزمُه تداركُ ما فاتَهُ من الصلواتِ والصيامات والحج وغير ذلك وقد تيقّنّا انه
ليس بقادرٍ على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت
فى حقّ الاداء لانّا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره فى خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت
الفوايتُ عليه فعُلِمَ انّ القدرةَ مختصّةٌ بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلواتٌ فى
الصحّة فقضاها فى المرض قاعدًا او مومِيًا او مضطجعًا حيث يخرج به عن العهدة ولو لم يُشترط
القدرةُ فى القضاء لما خرج عن العهدة لانّ القيامَ والركوعَ والسجود كانت واجبةً ولم يأتِ بها
لانّا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداءُ لانّ الشرط فى الاداء اصل القدرة التى تمكّنه
من الاداء قايمًا او قاعدًا الا قدرةً مكيّفةً فظهر بهذا انّ استطاعته على القيام ما كانت
شرطًا فى الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرًا على القيام لا ان تكون القدرةُ على القيام
مشروطةً فى الصلوة الا ترى انه لو كان مريضًا فى الوقت تلزمه الصلوةُ على ما يستطيعه
فعُلِمَ انّ الشرطَ هو مطلقُ القدرة لا القدرةُ المكيّفة كذا فى بعض الشروح وليس
بمتّضح والحاصل انّ بقاءَ الوجوب يستغنى عن القدرة وانْ كان لا يثبت ابتداءً بدون
القدرة ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيًا اثِمَ لما فيه من الفوت باختياره
مختارًا وان لم يكن القدرةُ موجودةً اصلاً لم يأثَمْ فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد
والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداءُ فان لم يحجّ ولم يقدر بعدُ يؤاخذ به يومَ
القيامة وان لم يكن له قدرةٌ عليه اصلا لم يؤاخَذْ به وهذا اذا لم يكن الفعلُ حالةَ البقاء
مطلوبًا منه فاما اذا كان مطلوبًا فلا بُدّ له من القدرة لان طلب الفعل دون القدرة

علم القدرة فى بقا الوجود

لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه فى اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب
القدرة فى تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت عليه فى حالة الصحة قايما تقضيها فى
حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه فى حالة المرض مضطجعا
يقضيها فى حالة الصحة قايما لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن
حال البقاء منظورا اليها فى ذلك لكان الجواب على العكس يؤيده ما ذكر فى الاسرار
فى مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجوب الاداء تشترط لبقاء
وجوب الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى لم يكلف اداء ما ليس فى القدرة واسقط
بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على
التوضى بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قايما حين الاداء لا حين
الوجوب وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا رحمه الله كان يقول لا فرق فى اشتراط القدرة
بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه القدرة التى هى سلامة
الالات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما سنبينه فكذا
القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة فان لم يكن الفعل فيه مقصودا
يشترط فيه التوهم ايضا ففى النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة
والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره فى المواخذة كما ان وجوب الاداء
يثبت فى الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره فى القضاء الا ترى ان الاداء
انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما فى سقوط فضل
الوقت فلو لم تكن القدرة شرطا فى القضاء لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة
يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق المتوهم وجب الفعل والا
ظهر اثره فى المواخذة فى الدار الاخرة والشرط كونه اى كون القدرة على تاويل
المذكور او كون ما يتمكن به من الاداء متوهم الوجود لان حقيقة القدرة التى بنى التكليف
عليها لا يسبق الفعل لما عرف فى مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا
على الفعل فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التى
تحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة
لا حقيقتها ولهذا اى ولان الشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر او افاق المجنون
او طهرت الحايض فى اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر رحمه الله
لا تجب لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة فلم
يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت لان
ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر

القيام و

الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفانى واحتمال القدرة على الركوع
للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى
اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى ووجه الاستحسان
ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد فى حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب اذ هو
ليس بمفتقر الى شى اخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم القدرة موجود لجواز ان يظهر فى
ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله
فصار الاصل اى الاداء مشروعا اى واجبا بهذا الاحتمال ثم بالعجز الحالى ينتقل الحكم الى خلفه
وهو القضاء فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة
الالة ووجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كاف لصحته فان توهم حدوث
الة الطيران للانسان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة الابصار والمشى للاعمى والمقعد ومع
ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشى والتوهم الذى ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت
للفعل بمنزلة الالة له كاليد للبطش والرجل للمشى فلا يصح بناء التكليف عليه قلنا توهم هذه
القدرة انما لا يصلح شرط التكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب
منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان
المقصود منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كاف لصحته ليظهر اثره
فى حق الخلف ويشترط حينئذ سلامة الات الخلف لانه هو المقصود لا سلامة الات الاصل
وفى مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخلف لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة
الالات فى حق الخلف وهو القضاء لا سلامة الات الاصل وهو الاداء بل يكفى فيه توهم الحدوث
ورايت فى طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان بذلك
الجزء يتمكن من اداء الصلوة بان ياتى بالتحريمة ويشرع فيها ثم يتمها بعد خروج الوقت لانه
اذا شرع فى الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء هذا هو المذهب فيجب
على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء فهذا فى الظهر والعصر والمغرب والعشاء
ظاهر فاما فى الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو
الشروع فى الفجر فاذا لم يشرع فى الفجر او شرع ثم فسد يجب عليه قضاء ذلك القدر ثم
اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقى صيانة لذلك القدر عن الفساد كما كان
لسليمان صلوات الله عليه روى ان سليمان عليه السلام لما عرض عليه الخيل الصافنات
الجياد وفاته صلوة العصر او ورد له كان فى ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك تلك
الخيول بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشوما بها
حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهرا للنفس ومنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى

اولينقلبن

بهان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاته من الصلوة
او الورد و بتسخير الريح بدلا عن الخيل فتجرى بامره رخاء حيث اصاب البو اشير فى
كتاب عصمة الانبياء وكتاب خصص الاتقياء من قصص الانبياء عليهم السلام كما فى الحلف
على مس السماء فان من حلف لتمسن السماء اوليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا
لتوهم البر فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء
والملائكة يصعدون اليها او لو اقدره الله تعالى على صعودها لصعدها كعيسى و محمد عليهما
السلام فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث فى الحال لعجزه عن
ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف للحنث ولا يقال اعادة الزمان الماضى فى قدرة الله
تعالى ايضا وقد فعل لسليمان عليه السلام فكان ينبغى ان ينعقد الغموس بهذا الطريق
ايضا حتى لزمته الكفارة بها لانا نقول هناك اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق ثيه
مستحيل منه فان الله تعالى وان اعاد الزمان الماضى لا يصير الفعل موجودا من الحالف
حتى يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس كذا فى المبسوط وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوة
اى دخل عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا فى وجوب الاداء لخلفه وهو
القضا نظير اعتبار التوهم البعيد فى حق من هجم اى دخل عليه وقت الصلوة فى السفر
وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير
استيذان واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز فى هذه الحالة اكثر فان
من دخل عليه باستيذان ربما يتهيؤ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا
يمكنه التهيؤ لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم
من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه يحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئة الماء
قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا
لتوهم حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ ولهذا يجب عليه الطلب ان ظن
ان بقربه ماء ثم ينتقل بالعجز الظاهر الى خلفه وهو التراب **قوله** ومن الاداء ما لا
يجب الا بقدرة ميسرة اذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله
تعالى تفضل على عباده ومن عليهم فى بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على قدرة
كاملة زايدة على اصل القدرة وتسمى قدرة ميسرة لحصول اليسر فى الاداء بواسطة
اشتراطها وهى زايدة على الاولى اى الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بها ثم باليسر
وبالاولى لا يثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة فى اكثر الواجبات المالية دون
البدنية لان اداها اشق على النفس من البدنيات اذ المال شقيق الروح محبوب النفس
فى حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر وفرق

مابينهما

76

مابينهما اى بين القدرتين فى الحكم ان الاولى وهى الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل
اذ لا وجود له بدونها فلا يتغير بها صفة الواجب بل يثبت اصل الوجود وكانت شرطا محضا
فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولم يشترط دوامها لبقاء
الجواز وكذا الشهود فى النكاح والثانية وهى الميسرة شرطت للتيسير فكانت مغيرة
صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاوها لبقاء الواجب
لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن ان صفة الواجب تتبدل من
اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة
فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها وليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة
العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو
كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون
الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة **قوله**
ولهذا اى ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذى تعلق بها قلنا بانه الضمير
للشان يسقط الواجب وهو الزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج
اذا اصطلم الزرع اى استاصله افة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال
الشافعى رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن
من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم ما يؤدى ومن تقرر عليه الوجوب
لم يبرأ بالعجز عن الاداء فيبقى عليه كما فى ديون العباد وصدقة الفطر ولان الواجب جزء
من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن
كمن لم يصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر لانه علقها
بقدرة ميسرة والحق المستحق متى وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقى عين الواجب
ابتداء كالملك اذا ثبت ببيع ايبقى كذلك وان ثبت بهبة يبقى كذلك وكذلك ما فى الذمة
من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب بصفة [illegible] نما المال حقيقة او تقديرا
فلو بقى بعد هلاك ذلك المال الذى هو نماء لانقلب غرامة يانى على اصل ماله فلا يكون
الباقى ما كان واجبا ابتداء بل يكون شيئا اخر فلا يجب الا بسبب جديد ولا يلزم عليه
بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقى غرامة محضة لانه لما تعدى
على محل مشغول بحق الغير عد المستهلك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال
تقديرا ثم استوضح وجوبها بقدرة ميسرة فقال الا ترى انه اى الشارع خص الزكوة
بالمال النامى اى علق وجوبها بوصف النماء لئلا ينتقص به اصل المال وانما يفوت به
بعض النماء غير ان الشرع اقام المدة فى النصاب المعد للنمو مقام حقيقته تيسيرا

لان فى التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج ولذلك اوجب قليلا من كثير وهو ربع العشر
فعرفنا انها متعلقة بقدرة ميسرة فشرط دوامها لبقاء الواجب ولايلزم عليه ما اذا اهلك
بعض النصاب حيث يبقى الواجب بقدر الباقى وان كان لا يجب به فى الابتداء لان
اشتراط النصاب فى الابتداء لم يكن لليسر لان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين
درهما مثل اداء خمسة من مائتى درهم فى اليسر بل اشتراطه فى الابتداء ليصير المكلف به
اهلا للوجوب فان المطلوب اغناء الفقير والاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير الغنى
الا ان الشرع اكد هذا الشرط فى باب الزكوة فاعتبر الغنا بالمال الذى جعل سببا للوجوب
فكان النصاب هنا بمنزلة القدرة الممكنة فى العبادات البدنية فلم يشترط بقاوه لبقاء
الواجب فكان ينبغى ان لا تسقط الزكوة بهلاكه الا انها تسقط لفوات النماء الذى تعلق
اليسر به لا لفوات النصاب فاذا اهلك بعضه يبقى بقسط الباقى لبقاء اليسر ببقاء النماء
فى ذلك القدر قوله والعشر بالخارج يعنى وجوب العشر متعلق بقدرة ميسرة ايضا لانه
من مؤن الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذى هو نماؤها لا برقبة الارض ولا بالاخر
مع امكان الايجاب فيهما ووجب قليل من كثير مع امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاوها
لبقاء الواجب فاذا اهلك الخارج يسقط والخراج بالتمكن من الزراعة يعنى انه وجب بصفة
اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنماء الارض لا برقبتها حتى لو
كانت الارض سبخة لا يجب عليه شئ وكذا لو لم يسلم الخارج بان زرعها ولم تخرج شيئا
ولم يتعلق بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج يحط الى النصف فثبت
انه واجب بصفة اليسر الا ان النماء هنا اعتبر تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب
ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديرى بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره
عذرا فى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا بعد الحول
فى مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافى فلا يمكن ايجابه الا فى النماء الحقيقى وبخلاف
ما اذا اصاب الزرع افة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيب
فلا يغرم شيئا كيلا يؤدى الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها
اشتغال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه
فان النماء لو لم يحصل فى الزكوة يضاف عدم حصول النماء الى تقصيره واضافة عدم حصول
النماء الحقيقى الى تقصيره كما فى الزكوة بخلاف العشر لانه اسم جزء من الخارج فلا يمكن ايجابه
بدون الخارج فلذلك اعتبر فيه النماء الحقيقى واذا ثبت انه متعلق بالتمكن من
الزراعة يشترط بقاوه لبقائه فاذا اصطلم الزرع افة يسقط لفوات النماء تقديرا وتحقيقا
قوله ولهذا اى ولاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا

ان

ان الحانث فى اليمين الذى له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه
٧٦ الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرة ميسرة
بوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع الكفارة وذلك تيسير لان الخيار اذا
ثبت له ترفق بما هو الايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب
عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث
خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلنا انها واجبة بقدرة ممكنة لان ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد
اليسر وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيد الواجب وقد يكون تيسير
الامر على المكلف فنظير الاول قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم اى لا بد
من ان يصدر واحد منهما منكم وقولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة
ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلانى او تكتب كذا اجزاء من العلم ثم تنام والا
لا انتقم منك فالمقصود تاكيد ما اوجبت عليه من السهر فى التعب لا التيسير
عليه ومعناه لا بد لك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنك
السهر لا محالة ونظير الثانى قولك لغلامك اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة
فالمقصود منه التيسير ومعناه اختر منها ما تيسر عليك ثم يعرف المقصود فى
التخييرات الشرعية بكون تلك الاشياء التى خير المكلف فيها متماثلة فى المعنى
وغير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة فى المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولا
عبرة بالصورة فيفيد تاكيد الواجب وان كانت مختلفة فى المعنى غير متماثلة فيه
كما فى الصورة فحينئذ يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة فصدقة
الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيهما مقدار مالية نصف صاع من بر او قيمة
صاع من شعير او تمر تساويا عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير فى هذا
اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير التيسير قصدا بل يفيد التاكيد ويصير
معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما باداء نصف صاع من بر او غير ذلك
مما يماثله فى المالية وكفارة اليمين من القبيل الثانى لان مالية تلك الاشياء مختلفة
اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها وقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير والثانى
انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالى مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز
فى العمر كما اعتبر فى حق الشيخ الفانى وكما اعتبر العدم المستمر فى قوله ان لم ات
البصرة فعبدى حر وقوله ان لم اطلقك فانت طالق فدل على تيسير الامر على
المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج عن العهدة بالصوم فى الحال واذا تمت

الحالى

الغنا وجبت بقدرة ميسرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكوة فى اشتراط بقاء
القدرة لبقا الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم ضرورة قوله
الا ان المال اى لكن المال الى اخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة
حتى سقطت بهلاك المال كالزكوة كان ينبغى ان لا يعود الوجوب بحصول مال اخر
بعد السقوط كما فى الزكوة فقال الوجوب فى الزكوة متعلق بمال عين فان الشرع اعتبر
القدرة على الاداء بالمال الذى وجبت الزكوة بسببه لا بمال اخر وجعل النصاب ظرفا للواجب
قال الله تعالى والذين فى اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام فى الرقة شاة
ربع العشر فى اربعين شاة شاة وفى خمس من الابل شاة فبحصول مال اخر بعد فواته
لا يثبت القدرة فى الاداء فلا يعود الوجوب فاما فى الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال
عين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لاثم الحنث
ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء
فاى مال اصابه من بعد اى بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اى حصلت
وثبت بخلاف الزكوة ولهذا اى ولان المال غير عين فى الكفارة ساوى الاستهلاك
فيها الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف
الزكوة لان المال فى الزكوة لما كان عينا كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق
الغير فيوجب الضمان ولما لم يتعين المال ههنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق
الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله واما الحج الى اخره يحتمل ان
يكون جوابا عما يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه تشترط فيه القدرة على الزاد
والراحلة وهما زائدان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر
على المشى واكتساب الزاد فى الطريق ولهذا اصح النذر به ماشيا ثم لم يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب
عليه وبقى تحت عهدته وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنا
بالنصاب شرط لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من بر او صاع من
شعير او نحوهما ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى بقى فى ذمته بعد فوات الغنا فاشار
الى الجواب بما ذكر ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تجبان بقدرة ممكنة
اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا تتحقق
الاستطاعة للنائى عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانهما من ضرورات مثل هذا السفر
على ما عليه العادة فكان اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير
اذ التيسير لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط بالاجماع
ثبت

ثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء
الواجب وانما لم يعتبر التوهم الذى ذكره السائل فى كونه ادنى القدرة كما اعتبر فى الصلوة
لان فى اعتباره فيه حرجا عظيما فانه يؤدى الى الهلاك فى الغالب والحرج منفى
واعتبر فى اداء الصلوة ليظهر اثره فى خلفه وهو القضاء لا لعين الاداء ولا خلف للحج ينتفى
بمباشرته الحرج فلذلك لم يعتبره وكذلك اى ومثل الحج صدقة الفطر فى انها لا تجب
بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة واشتراط الغنا فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف
به اى بالغنا اهلا للاغنا يعنى بهذه الصدقة وجبت اغناء للفقير بقوله عليه السلام
اغنوهم فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنا فى المكلف ليصير بواسطته اهلا للاغناء
اذ الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض عليه بان المراد
من الاغناء المذكور فى الحديث ليس الاغناء الشرعى بل المراد اغناؤه عن المسئلة
بايتاء كفاية يوم اليه فلا يكون الغنى الشرعى شرطا لاهليته به واجيب عنه بانه
ثبت بالدليل ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عن المسئلة فبقى الغنا
المشروط فى جانب المؤدى مطلقا فينصرف الى ما هو المتعارف فى الشرع وهذا
ضعيف لان اشتراط الغنا فى المؤدى ثبت ضرورة وجوب الاغنا فاذا ثبت ان المراد
منه ليس الغنا الشرعى فكيف يثبت اشتراطه فى المؤدى به فالاولى ان يقال انما
اعتبر الغنى الشرعى لانها شرعت لاغناء الفقير عن السوال بالنص فلو كان الفقير
اهلا لوجوبها لصارت مشروعة لاحواجه الى السوال وذلك لا يجوز بيانه انه اذا
ملك ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة وهو نصف صاع من بر مثلا كان هو غنيا
عن المسئلة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغنا وامر بالاغناء لعاد الامر على
موضوعه بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع
حاجة نفسه كيلا يحتاج الى المسالة اولى من دفع حاجة الغير ولهذا شرط الشافعى
رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته
يوم الفطر وليلته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم فى الشرع حتى حل لمالكه
الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء ثم استوضح ما ذكر
ان الاغناء شرط للاهلية لا لليسر بقوله الا ترى انه اى هذا الواجب وهو صدقة الغنى
الفطر تجب بثياب البذلة او بالثياب التى يبتذل بها وتستعمل فى اللبس وبثياب الجمال
التى تلبس فى المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما
يساوى نصابا وجبت عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال تحصل اصل التمكن
والغنا دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال النامى ليكون الاداء من الفضل

وليس ذلك بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا
ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر وتلزمه بسبب راس الحر والمدبر وام الولد والعبد
المديون فعرفنا ان الغنا شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب
وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه يعدم الغنا لا لانها وجبت بصفة اليسر
والغنا من شروط الاهلية فيمتنع الوجوب بعدمه لا محالة ولهذا لا يمنع دين العبد عن سببية
الوجوب اذا ملك المولى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية لان الغنا بهذا العبد ليس بشرط
ودين العبد لا يمنع حصول الغنا بمال اخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث
يمنع وجوب الزكوة لان الشرط في الزكوة الغنا بعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك
النصاب وان كان غنيا بمال اخر ودين العبد يعدم الغنا به فيمنع وجوب الزكوة والله اعلم

فصل في صفة الحسن للمامور به

اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن
كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا الحسن هو موافقة الغرض والقبح مخالفة
ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقبح عبارة عن كونه مطلوب
العدم وفي تحقيق الحسن والقبح وكونهما عقليين او شرعيين كلام طويل لنا ولا شرعية
ليس هذا موضع تقريره ثم ان حسن المامور به من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة
لان صيغة الامر تتحقق في القبيح كالكفر والسفه والعبث كما تتحقق في الحسن الا ترى ان
السلطان الجاير اذا امر انسانا باتلاف مال انسان او نفسه بغير حق كان امرا حقيقة
حتى اذا خالفه المامور وطريات بما امر به يقال خالف امر السلطان الا ان الامر لما
كان طلب المامور به باكد الوجوه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق
اقتضى الامر الصادر منه كون المامور به حسنا لانه لا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح باكد
الوجوه قال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء والمنكر
فدل ان الامر منه على كون المامور به حسنا والعقل الة يعرف بها الحسن لا انه موجب له
بنفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي
لا يرد عليه التبديل كحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان فثبت ان حسن
المشروعات من قضية الشرع والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في
غيره فان قيل الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه
بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا
وواجبا وحراما والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات
كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود
ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا
معان

لا معان زايدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى
وتقبيحه كما انه يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله لا انه محدث بحدوث
قايم به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث اخر فيؤدي الى القول بمعان لا نهاية لها
وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست
بمعان قايمة بالذات وكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما تقتضي وجود غير
يكون علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ فالذات موصوفة
بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قايمة بالذات
زايدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاولى والثاني مجازا لان صفات
الذات لا تتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم لاستحالة الحدوث وعلى الطريق
الثالث على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان
قوله المامور به نوعان يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه اي اتصف بالحسن
لحسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصافه بالحسن لحسن ثبت في غيره والقسم
الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى اللام للعهد اي المعنى الذي اتصف به المامور
به بالحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال
وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان مبنى الصلوة على الافعال الا ترى
انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في عكسه ثم قيام العبد بين يدي
الرب واضعا لليمين على الشمال صارفا طرفه الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعقابه
بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضايه
على التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القران والتسبيحات وساير اذكار الصلوة
تدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس وبذل المجهود في اظهار
العبودية والمسكنة لخالقه فثبت ان افعال الصلوة واذكارها جميعا موضوعة
للتعظيم وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر المنعم حسن عقلا
والايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة في الحسن من الصلوة لان حسنه لا
يحتمل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر الصلوة
الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة
لعينها عرف به ان الايمان بهذا الوصف اولى **قوله** الا ان يكون في غير حينه او
حاله الضماير كلها راجعة الى التعظيم اي الا ان يكون التعظيم في غير وقته كالصلوة في
الاوقات المكروهة وكاداء الفرض قبل الوقت او غير حاله كالصلوة في حالة الحيض
والنفاس والحدث والجنابة فان هذه الحالة ليست بصالحة للتعظيم لفقد شرطه وهو

الطهارة وكذا حكم سائر الشروط فحينئذ يشوبه قبح معنى بهذا العارض فيصير حراما **قوله**
وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وصفه وهو القسم الثاني من القسمين الاولين
فالزكوة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير لانها ايتاء جزء مقدر من النصاب
الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ولا يتبع هذا الفعل الا بواسطة دفع
حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن فصارت حسنة بهذه الواسطة لا بنفسها لان
تمليك المال وتنقيصه في ذاته اضاعة وهو حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا
لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى
الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي اي للصوم وقال عليه السلام اعدى
عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل
الحرب حتى سمي الجهاد الاكبر في قوله رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر فصار
حسنا بهذه الواسطة لا انه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن
مملوكه مع النصوص المبيحة لها ليس بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة
معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار
حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة تساويان
في ذاتيهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسايط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار
للعبد فان الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله تعالى وحاجته الى
الكفاية ثابتة بخلق الله جل جلاله بدون اختياره قال تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر
في قول والنفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة
الاحراق ولهذا الايلام احد الى الميل على الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة ولا يقال
لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها
لمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها كما ان التباعد وجب عن النار
احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيه والبيت ليس بمستحق
للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كساير البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظما وامره ايانا بتعظيمه ولما
ثبت ان هذه الوسايط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله
وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب
بلا واسطة كالصلوة ولذلك شرط لها الاهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلوة خلافا
للشافعي رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي
ان تكون من هذا القسم كالحج قلنا انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن
للمامور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسايط المذكورة حتى

بلغ مقابلة على نسخة صحيحة والله اعلم

شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته
من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت
المقدس وجهة المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة
فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم الاول بخلاف تلك العبادات فانها
لا تكون حسنة بدون وسايطها فكانت من القسم الثاني اليه اشار الامام الشيخ العلامة مولانا
بدر الدين رحمه الله في فوايد التقويم **قوله** وحكم النوعين اي الحسن لمعنى في عينه والملتحق
به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اي بالاتيان به او باعتراض
ما يسقطه بعينه اي ماله اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة مثل الحيض والنفاس ونحوهما
وهو احتراز عما وجب لغيره فانه يسقط لسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء والسعي الى
الجمعة واعترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله
باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت
ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن
ما ثبت بالسبب وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب هو نفس الوجوب لا يتعلق به الخطاب
وان كان المراد منه ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او باعتراض ما
يسقطه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجيب عنه بان المراد منه ما
ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته
كما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضي الى المقتضي على ما مر بيانه **قوله** والذي حسن لمعنى
في غيره نوعان كالقسم الاول ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود الضمير راجع الى ما
يعني به ان الغير الذي شرع هذا المامور به لاجله وثبت الحسن له بواسطته لا يحصل
بعد حصول المامور به الا بفعل قصدي كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في
نفسه ليس بحسن لانه تبرد وتطهير في نفسه وليس في ذلك حسن وانما حسن للتوصل
به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي
ونقل الاقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن وصار مامورا به لاقامة الجمعة اذ
به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء بحال
والجمعة لا تتادى بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا
القسم وهو القسم الثالث كاملا في كونه حسنا لغيره كالقسم الاول في كونه حسنا لعينه
والنوع الثاني من هذا القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير
يتادى بالمامور به من غير حاجة الى فعل مقصود له كالصلوة على الميت والجهاد واقامة
الحدود فان صلوة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضي

الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم
يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات
ابدا الاية فثبت انها حسنت بمعنى في غيرها وهو قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد ليس
بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف
وقد قال النبي عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما صار
حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدوا لله وللمسلمين وتصدى الى محاربتهم شرع
الجهاد اعداما للكفرة وقهرا لهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامة
الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب العباد وايذاؤهم كالجهاد ولكنها صارت
حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية الى الفساد وتاديتها الى تحقيق صيانة
النفوس والعقول والاعراض والاموال والانساب [illegible] فكانت حسنة لغيرها كالجهاد لكن المعنى الذي شرع
المامور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت
واعلاء الدين بقهر اعدائه والزجر عن المعاصي حصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود
من غير توقف على فعل اخر فكان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث لشبهه
بالحسن بعينه من وجه فكان في مقابلة القسم الثاني فانه حسن لعينه شبيه بالحسن
لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه وانما اعتبرت الوسائط وهي
اسلام الميت وكفر الكافر وارتكاب المنهي عنه ههنا دون الصوم ونظيره لانها وان
كانت بتقدير الله تعالى ومشيئته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعية فوجب
اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة بمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب
عزت قدرته فتكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى
بخلاف تلك الوسايط فانها تثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت
العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة قوله وحكم هذين النوعين واحد ايضا
كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط
الغير حتى لو سقطت الصلوة بحيض او نفاس او نحوهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي
حتى لو نقل من الجامع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعي واجبا عليه ولو
حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يتمكن بعدمه
نقصان فيما هو المقصود وان سقطت الجمعة عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذا حق الميت
سقط بعارض مضاف الى اختياره من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا
اذا قام به الولي سقط عن الباقين لحصول المقصود وكذلك اذا لم تنكسر شوكة الكفار
بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب القتال ثانيا ولو تصور اسلام الخلق عن آخرهم

سقط

سقط فرض القتال وان كان ذلك خلاف الخبر فان النبي عليه السلام قال لن يبرح هذا
الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة

فصل في النهي

النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول
هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة
الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب
من بعض ويفهم ما فيها من الاحترازات بما ذكرنا في حد الامر ثم صيغة النهي وان
كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع
اذ معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة كقوله
تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي والتأييس
كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والشفقة كقوله
عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق فاما
الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشترك بينهما بالاشتراك
اللفظي او المعنوي او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من الترتيب والمختار كذا في عامة
نسخ الاصول ثم موجب النهي عند الجمهور وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد
الامر فكما ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب تحقق بوجوب
الايتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه تحقق بوجوب الانتهاء وذكر في الميزان
حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهي والتحريم واحد
وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث
انه نهي فاما وجوب الانتهاء فهو حكم النهي من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب
الانتهاء بحكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضى النهي
شرعا قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل
الا لقبحه كما لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وكان من
مقتضياته شرعا لا لغة لما ذكرنا في الامر فلذلك انقسم المنهي عنه في صفة القبح اربعة
اقسام كما انقسم المامور به في صفة الحسن كذلك قوله والنهي اي المنهي عنه في صفة القبح
ينقسم انقسام الامر اي المامور به في صفة الحسن ما قبح لعينه وضعا اي كان قبيحا في
ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع كالكفر والعبث فان قبح الكفر بالله
عز وجل يعرف بمجرد العقل لان كفران المنعم مركوز في العقول بحيث لا يتصور زواله ولهذا
لا يتصور نسخ حرمة الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث فانه لما كان عبارة
عن فعل خال عن الفائدة او عما يعمل له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف قبحه بمجرد العقل

من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به تضييع للوقت بلا فايدة وقبحه
لايخفى على ذي لب وهذا القسم في مقابلة الايمان والصلوة وما التحق به اي بما قبح
لعينه بواسطة عدم الاهلية او المحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين
والملاقيح فان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد
لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من
غير اهله نحو كلام الطاير والمجنون وكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح
لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل
ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله في غير محله نحو
ضرب الميت واكل ما لا يتغذى به فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية
شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج والمضامين ما تضمنته
اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان
مضمون كتابه كذا والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت
الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم
استعملوه بحذوف الجار وصورته ان يقول بعت الولد الذي سيحصل من هذه الناقة
او من هذا الفحل وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي عليه السلام عن ذلك وحكم النهي
فيه اي فيما قبح لعينه اما وضعا او شرعا بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلا لان
ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال الحسية
كالزنا وشرب الخمر يبقى النهي على حقيقته لبقاء شرطه وهو تصور المنهي عنه من المنهي
مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال الشرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح
صار النهي فيه بمعنى النفي مجازا لمشابهة بينهما في اقتضاء كل منهما عدم الفعل وان كان
اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الاصل **قوله** ما جاوره
المعنى جمعا اي اجتماعا والضمير راجع الى ما اي نوع منه ما جاوره المعنى الموجب للقبح
من حيث انهما اجتمعا معا من غير ان يصير ذلك المعنى وصفا له او داخلا في حقيقته
ويتصور الانفكاك بينهما مثل البيع وقت النداء فان النهي في البيع وقت النداء متعلق
بالاخلال بالسعي الواجب الى الجمعة حقيقة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه
فان البيع يوجد بدون الاخلال بان تبايعا في الطريق ذاهبين والاخلال بالسعي
يوجد بدون البيع بان مكث في الطريق من غير بيع وكذا النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة متعلق بشغل الارض حقيقة وهو معنى مجاور قابل للانفكاك اذ الشغل
يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا النهي عن الوطي حالة الحيض

متعلق باستعمال الاذى وهو معنى مجاور للوطي غير متصل به وصفا فثبت ان
النهي عن هذه الاشياء لاغيارها لا لاعيانها وحكمه اي حكم هذا النوع انه يكون صحيحا
مشروعا بعد النهي بلا خلاف بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من
غير توقف على القبض وتادى الفرض بالصلوة في الارض المغصوبة لان القبح لما كان
باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وصفا لم يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ولا
وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد كالصايم اذا ترك الصلوة يكون مطيعا بالصوم عاصيا
بترك الصلوة ولا يؤثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم
غير متصل به وصفا ولهذا اي ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا او لان النهي عن الوطي في الحيض
لمعنى مجاور قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها على الزوج الاول يعني فيما اذا طلقها
ثلثا وتزوجت باخر لان حرمته لمعنى مجاور يقبل الانفكاك فلا يمنع عن احداث الحل كما لو
ثبتت حرمته باليمين وثبت به احصان الواطي يعني اذا تزوج امراة ووطيها في حالة الحيض
يصير محصنا بهذا الوطي كما لو وطيها في حالة الطهر حتى لو زنا بعد ذلك كان حده الرجم
دون الجلد لما ذكرنا ولا يبطل ايضا به احصان القذف حتى وجب الحد على قاذفه بعد
هذا الوطي كذا في بعض الشروح وهذا القسم في مقابلة السعي والطهارة **قوله**
وما اتصل به المعنى وصفا اي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح
بحيث صار وصفا له ولم يتصور انفكاكه عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع
الفاسد كبيع الربوا والبيع بشرط على خلاف مقتضى العقد والبيع بالخمر قد وجد فيه ركن
البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار
وصفا له ففي بيع الربوا هو اشتراط الفضل الذي فات به المساواة المشروطة لجواز بيع
الجنس بالجنس وكذا الشرط المفسد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعا فدين
او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا لانه عبارة عن فضل مال خال
عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذه المثابة فاخذ حكمه ثم الفضل
او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه فكان كوصفه وباشتراطه لا يختل ركن التصرف
ولا محله ولا اهلية العاقد فلا يزول به اصل المشروعية ولكن فات به شرط الجواز
فصار فاسدا وفي البيع بالخمر هو الخلل الذي تمكن في الثمن اذ الخمر ليست بمتقومة
وهي مما وجب الاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وتسلمها والثمن في البيع بمنزلة الوصف
فيفسد به البيع ولا يبطل وفي صوم يوم النحر المعنى الموجب للقبح وان كان غير الصوم
لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية وهو
في نفسه وهو في نفسه حسن ولكنه فيه قبح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل ادائه وهو

انه يوم عيد وضيافه والوقت داخل فى تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل
الوقت بمنزلة الوصف له اذ لا يتصور انفكاكه عنه ولما صار المعنى الموجب للقبح فى هذا
القسم بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا به من القبح فى القسم الذى تقدمه فاوجب فساد
المشروع كما اوجب ذلك القبح كراهة فيما تقدمه ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله
قوله والنهى عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول اى النهى المطلق الخالى عن القرينة
الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية وهى التى تعرف حسا
ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر يقع اى يحمل على القسم الاول
وهو القبيح لعينه بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهى فيما اضيف اليه
النهى لا فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هىهنا لانه
امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب
القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهى عن الوطى فى حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب
كراسى والمشى فى نعل واحد ونحوها فان الدليل على ذلك قد دل على ان النهى عنها لمعنى
الاذى وللشفقة لا لعين هذه الاشياء والنهى اى المطلق كما ذكرنا اذا ورد عن الافعال
الشرعية وهى التى يتوقف حصولها وتحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة
وساير العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذى يكون القبح فيه لغيره متصلا
به وصفا حتى يبقى المنهى عنه بعد النهى مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا
بوصفه وقال الشافعى رحمه الله انه اى النهى المطلق ينصرف الى القسم الاول وهو الذى
يكون قبحه لعينه فى البابين اى النوعين وهما الافعال الحسية والشرعية حتى لم
يبق المنهى عنه مشروعا بعد النهى عنده اصلا حسيا كان او شرعيا الا بدليل الاستثناء
يحتمل ان يكون راجعا الى المذهبين فى الصورتين اى النهى عن الفعل الحسى يقع على القبيح
لعينه عندنا الا بدليل كالنهى عن قربان الحائض وعن الفعل الشرعى يقع على القبيح لغيره
ويدل على بقاء المشروعية الا بدليل كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث وعنده
النهى عن الفعل الحسى او الشرعى يدل على القبح فى عين المنهى عنه وانتفاء مشروعيته الا
بدليل كالنهى عن وطى الحائض والبيع وقت النداء ويحتمل ان يكون راجعا الى مذهبه وهو
الاظهر لدلالة السوق عليه والحاصل ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات
والمعاملات يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعى وهو الظاهر من مذهبه واليه
ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعى
كالغزالى وابى بكر القفال الشاشى وهو قول عامة المتكلمين والقايلون بانه لا يدل على
البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالى وغيره

الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال
فالصحة فى العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند
المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضا او لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر
ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين عن لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله
لموافقة غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء وفى عقود المعاملات معنى الصحة
كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان فمعناه
فى العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفى عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها
وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة واما الفساد فيرادف
البطلان عند اصحاب الشافعى وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث
مغاير للصحيح والباطل وهو اى الفاسد ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سياتى
بيانه واعلم ان الصحة عندنا قد تطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على
مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شئ بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا
بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه
فالنهى عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان
المنهى عنه يصلح لاسقاط القضاء فى العبادات كما اذا نذر بصوم يوم النحر واداه فيه
لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام فى المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثانى لانه
ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله تمسك الفريق الاول بان الكلام
اقسام كالخبر والاستخبار والامر والنهى ولكل منها موجب اصلى لا ينفك عنه فى
اصل الوضع والعمل بحقيقة كل واحد واجب لانها هى الاصل والنهى فى اقتضاء القبح
حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن يعنى حقيقة النهى شرعا ان يكون مقتضيا للقبح
فى عين المنهى عنه كما ان حقيقة الامر شرعا ان يكون مقتضيا للحسن فى عين المامور
نزى به لما ذكرنا من ضرورة حكمة الامر والناهى الا انه لو قيل نهى الشارع لا يقتضى
القبح يكذب القايل كما لو قيل امره لا يقتضى الحسن وصحة تكذيب النافى من امارات
الحقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان حقيقته تقتضى حسن المامور به لعينه
لا لغيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النهى وهو ان يثبت قبح المنهى عنه لعينه لا
لغيره الا بدليل لان المطلق ينصرف الى الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه
ومع شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال فى القبح ان يكون فى عين المنهى
عنه كما فى جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصلى فوجب القول به واذا ثبت ان
حقيقته تقتضى قبح المنهى عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد النهى لان ادنى درجات

يجوز

المشروع ان يكون مباحا مطلق الاقدام عليه والقبيح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور
ان يكون مشروعا فكان النهي عنه نسخا لمشروعيته فلم يحتج الى بقاء تصوره بعد النسخ
قوله ولايلزم جواب عما يورد نقضا عليه يعني لايلزم على ما ذكرنا ان النهي عن التصرفات
الشرعية يقتضي دفع المشروعية الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور وقد انعقد
بعد ما صار منهيا عنه سببا للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي لان كلامنا في النهي
الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك والنكاح للحل انه هل يبقى
سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا
بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة
وثبوت وصف الحظر في السبب لايخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه
كما في القتل العمد فانه محظور ثم انه اوجب القصاص جزاء وثبوت وصف الحظر فيه لم
يخرجه من ان يكون صالحا لايجابه بل هو المؤثر في ايجاب الجزاء فكذا الظهار وهو
معنى قوله فيعتمد حرمة سببه اي يقتضيها واحتج من قال بانه لايدل على الفساد
ولا على الصحة بان النهي يدل على اقتضاء الترك او التحريم فقط اما الفساد والصحة
فامران اخران يحتاجان الى دليل اخر واللفظ غير موضوع للصحة ولا للفساد لغة
ولا شرعا ولا ضرورة اما لغة فظاهر واما شرعا فلانه لم ينقل ذلك صريحا عن الشارع
لا بالتواتر ولا بنقل الاحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة المامور به ان يكون
صحيحا فكيف يكون من ضرورة المنهي عنه ذلك ولكن لو قال الشارع حرمت عليك
بيع الربوا او نهيتك عنه لكن ان فعلت وقع سببا للملك لايكون تناقضا فثبت انه
لايدل على الصحة ولا على الفساد قوله ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل الى اخره بيانه
ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالايتمار بما
امر والانتهاء عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الايتمار والانتهاء
باختياره استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على
الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بامتناعه عن تحقيق الفعل مختارا فيكون عدم
الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النهي واما النسخ فلبيان ان
الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق
مشروعا فصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق
له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ ونظير ما ذكرنا ان من امتنع عن
شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه

لانه لايجدها لايثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم النهي كما يقتضي تصور
المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا عنه لما مر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح
ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لايمتنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعي
فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لايتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب القبح
كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى من وجوه احدها
ان التصور هو الموجب الاصلي للنهي لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلانه متعد انتهى لازمه
يقال نهيته فانتهى كما تقول امرته فائتمر واما عرفا فلانه يستقبح ان يقال للاعمى لاتبصر
واما شرعا فلما قلنا ان تحقق الابتلاء به التصور والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته
الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى
من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة وثانيها انه قد امكن اعتبار جانب القبح مع
اعتبار جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين
من وجه ومع اعتبار جانب القبح لايمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثها
ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي لانه حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي حدا
وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذي يثبت مقتضى به لان في ابطال المقتضي ابطال
المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين المنهي عنه عائدا على موضوعه بالنقض
وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره
اولى ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع ونهيه وجوب الايتمار ووجوب الانتهاء لا
وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان
معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدم الفعل او يراد به عدم الفعل في وضعه من غير
نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم الفعل في حق من علم الله تعالى
منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي وجوب الانتهاء لا
حصوله ومن الامر وجوب الايتمار لا وجود المامور به والاول هو الوجه فيعتمد التصور
الضمير المستكن للنهي اي يتوقف صحته على تصور المنهي عنه بين ان يكف عنه اي يمتنع عن
المنهي عنه وهو الحكم الاصلي في النهي اي كون العدم مضافا الى اختيار العبد هو الموجب
الاصلي او كون المنهي عنه متصور الوجود هو الحكم الحقيقي الاصلي فيه فاما القبح اي قبح
المنهي عنه فوصف قايم بالنهي اي ثابت للمنهي عنه لا انه قايم بحقيقة النهي لانه منع من القبيح
وذلك حسن يثبت مقتضى به اي يثبت القبح مقتضى بالنهي تحقيقا لحكمه اي لاجل تحقيق حكم
النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز تحقيقه اي اثبات القبح الذي ثبت اقتضاء على وجه يبطل
به اي بالقبح ما اوجب القبح اي اثبته واقتضاه وهو النهي لما قلنا انه يصير عائدا على موضوعه

بالنقض لان المقتضى حينئذ يصير دليلا على فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته
بل يجب العمل به اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه اي يجب العمل بالاصل وهو المنهي في
موضعه وهو ما ورد النهي فيه وذلك بابقاء مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب العمل
بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو ان يُجعَل القبحُ وصفًا للمشروع اي يُجعَل القبحُ راجعًا
الى وصف المشروع المنهي عنه لا الى ذاته فيصير اى المشروعُ المنهي عنه مشروعًا باصله اي في نفسه
غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به فيصير فاسدًا الفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر
الجوهر معرب كوهر والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لولوة فاسدة
اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت وكذا يقال لحمٌ فاسدٌ اذا بقي اَصلُه وتغير
وَصفُه بان خنز فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروعٌ باصله غير مشروع بوصفه وفي بعض
الشروح الفاسدُ من الجواهر ما بقي منتفعًا باصله بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل
فانه لا يبقى منتفعا به اصلا يقال للحم اذا انتن ولكنه بقي صالحا للغذا لحم فاسدٌ واذا صار
بحيث لا يبقى له صلاحية الغذا يقال له لحم باطل وذكر ابو المظفر السمعاني في القواطع في جواب
ما ذهبنا اليه ان الفعلَ المشروعَ وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي انتهى
اطلاقُ الشرع فلم يبق مشروعًا فاما تصورُ الفعل من العَبدِ فعلى حاله فيصحُّ النهي بنا عليه يُبَيِّنُه
اَنّ العبدَ ماذونٌ بالصوم ماموزٌ به وليس في وُسعِه الا النيةُ والامساكُ فاما اعتبارُه
وصيرورته عبادةً فمفوضٌ الى الشرع واطلاقِه فلم يكن الفعلُ صومًا نظرًا الى زوال اطلاق
الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصورُ الفعل من العَبدِ صحَّ النهي وتحقق
ولهذا لو ارتكبه كان عاصيًا مستحقًا للعقاب لارتكاب المنهيّ عنه واتيانه بما في وُسعِه
وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وُسعِه في جميع الاحوال الا هذا القدرُ الذى وُجِدَ منه
قال وهذا لانّ الصحةَ والفسادَ معنيان متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك
وانما اليه ايقاعُ الفعل باختياره فان وقع على وَفقِ اَمرِ الشرع واطلاقه صحّ والا فلا ولهذا
ابطلنا صومَ الليل وصومَ الحايض مع تحقق الامساك حِسًّا وصورةً لانه لما لم يوافق امرَ الشرع
لم يثبت له الحقيقةُ الشرعية قلتُ وحاصله يؤول الى انّ النهي راجعٌ الى الفعل المتصوَّر
من العبد حِسًّا لا شرعًا والجوابُ عنه انا لا نسلم انّ فعلَ العبد بدون اعتبار الشرع اياه
يُسَمّى بالاسم الشرعي حقيقةً فانّ الصومَ اسمٌ لفعلٍ معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار
الشرع لا يُسَمّى صومًا حقيقةً الا ترى انّ الامساك في الليل لا يسمّى صومًا وان وُجِدَت النيةُ
لعدم اعتبار الشرع اياهُ واذا كان كذلك كان صرفُ النهي اليه مجازا لا حقيقةً والنهي وَرَدَ
عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته عند الامكان وعدم المانع يوضحه انّ الصومَ انما صارَ
صومًا بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صومًا في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببًا

للملك

للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرةٌ فلا يسمّى صوما وبيعا الا مجازا كتسمية
صورة الاسدِ اسدًا او ما ذكر بعض اصحاب الشافعي انّ تصوُّرَ الفعل عند النهي كافٍ
لصحة النهي فلا حاجة الى ابقائِه مشروعا بعد ذلك فاسدٌ لانّ النهي لاعدام المنهي عنه من
قبل المنهي كالامر في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل فلا بُدَّ من ان يكون متصورًا
في المستقبل ليتحقق الانتهاءُ بالنهي كما في الامرِ وليس ذلك الا بابقائِه مشروعًا **قوله** ولا
يُنافي اشارةً الى الجواب عما يقال ان ما ذكرتم من ابقاء المشروعية بصفة الفساد انما يصح
في الافعال الحسية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فلا تقبل
وَصفَ الفساد مع بقاء مشروعيتها للتنافي بين المشروعية والقبح فانّ المشروعيةَ تقتضي
بقاها والقبح يقتضي عدمها فلم يكن بُدٌّ من اقامة الدليل على انّ المشروعات تقبل وصف
الفسادِ مع بقاء المشروعية فقال المشروع يحتمل الفسادَ بالنهي اي يَقبَلُه مع بقاء
مشروعيته كالاحرام الفاسد فانّ المُحرِمَ بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسدَ حجه حتى
لو مضى على احرامه لا يخرُجُ به عن العهدة ويجبُ عليه القضاءُ في العام القابل ولكن بقي
احرامه حتى وجب عليه المضيُّ على ذلك ووجب عليه الجزاءُ بارتكاب المحظور في هذا الاحرام
وكذا لو احرم مجامعًا لاهله ينعقد احرامه بصفة الفساد فثبت انّ الجمعَ بين الفسادِ
والمشروعية متصوَّرٌ شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته اى اثباتُ كون المنهي
عنه مشروعًا على هذا الوجهِ اي صفة الفساد او وجب اثبات موجب النهي على الوجه
الذي بيّنا وهو ان يبقى المنهي عنه مشروعًا مع صفة الفساد رعايةً لمنازل المشرو عات
وهي ان يُنزَلَ الاصلُ وهو المقتضي في منزلِه والتبع وهو المقتضى في منزله بان لا يجعل التبع
مُبطِلًا للاصل ومحافظةً لحدودها وهي ان يُجعَلَ النهيُ نهيًا والنسخ نسخا لا ان يُجعَلَ كلاهما في
المشروعات واحدًا من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الشافعيُّ **قوله** وعلى هذا
الاصل وهو انّ النهيَ عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاءَ مشروعيتها قلنا انّ البيعَ بالخمر
مشروعٌ باصله الى اخره اعلم انّ البيعَ مبناه على البدلين لانه مبادلةُ المالِ بالمال عن تراضٍ
لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يضاف العقدُ الى المبيع ويشترط القدرةُ عليه دون
القدرة على الثمن وينفسخ العقد بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لانّ المقصودَ من شرعيته
الوصولُ الى ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فانّ من احتاج الى طعامٍ او ثوبٍ مثلًا وليس
عنده ذلك لا يندفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيعُ وسيلةً الى حصول المقصود
ولما كان الانتفاعُ يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث
الوسيلةُ الى المقاصدِ كانت الاعيانُ اصولًا في البياعات وكانت الاثمانُ اتباعا لها فيها
بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا معينًا بالخمر كان فاسدًا لكونه منهيًّا عنه لانّ احد البدلين

وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل
اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لمصالح الادمي ويجرى
فيه الشح والضنة وهي بهذه المثابة لان الطباع تميل اليها وكذا اغول الخمر للتخليل امر
معتاد مشروع ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة
العين وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدهن النجس والسرقين ولكنها ليست متقومة
لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولهذا لا يجب
الضمان باتلافها فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست متقومة
فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاهل
مصادفا لمحله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل في التبع الذي هو
جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خمرا بعبد
معين ينعقد البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول البا على العبد على انه هو الثمن لانها
تدخل في الاثباع والوسائل وان الخمر هي المبيعة وذلك يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر
بدراهم لان هذا بيع مقايضة اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه
فلذلك ينعقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك ولا ينعقد في
الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر
مبيعة وهي لا تصلح لذلك لعدم تقومها فان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم
فلذلك لا ينعقد البيع اصلا وبخلاف البيع بالميتة او الدم حيث يبطل لانه ليس بمال في الحال
ولا في المال ولا يعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن فيبطل لعدم ركنه وهو مبادلة
المال بالمال **قوله** وكذلك بيع الربوا اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال
في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه
وهو الفضل في العوض اي بالفضل يفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع
كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا والشرط الفاسد ما لا يقتضيه العقد
ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون
اسما للعقد ولنفس الفضل ففي قوله بيع الربوا كذلك المراد منه العقد اي بيع هو ربوا وفي
قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط الفاسد في افساد
البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزايد لان الشرط الفاسد على ما وصفنا في معنى
الدرهم الزايد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه ثم النهي في المسئلتين
وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق

بالورق

86 بالورق الا سواء بسواء الحديث وما روى انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط ورد لمعنى في
غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع
لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا يختل شيء منهما بالدرهم الزايد ولا بالشرط الفاسد
فكانا امرين زايدين على العقد فكانا غيره لكن يثبت صفة الفساد والحرمة وملك اليمين
يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة وحرم الانتفاع بها فلما
كانت الحرمة لا تنافي ملك اليمين لا تنافي سببه وكان معنى ان لا يفسد العقد لما
ذكرنا ان النهي لمعنى في غيره الا ان الفضل والشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكو صفة
فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع
حال ونساء لمكان الاجل ولما ورد النهي لمعنى في صفته لا في اصله رفع وصف البيع لا
اصله ووصف المشروع انه بيع حلال جايز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل
موجبا للملك ولما بقي اصله موجبا للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت الملك على القبض الا ان
السبب لما ضعف بصفة الفساد ولم ينهض سببا للملك الا بان يقوى بالقبض كالهبة
فلم يثبت الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار **قوله** وكذلك اي ومثل البيع بالخمر
وبيع الربوا صوم يوم النحر مشروع باصله الى اخره صوم يوم النحر والفطر وايام التشريق مشروع
عندنا حتى صح النذر به وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمهما الله لان الصوم المشروع
اسم لامساك هو قربة وامساك هذه الايام منهي عنه تكون معصية فلا يكون مشروعا الا
ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي مشروعا بعد النهي لصح كالصلوة في الارض
المغصوبة فعرفنا ان عدم الجواز بصير لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت
ذلك لا يصح النذر به لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى ونحن نقول الصوم في هذه
الايام مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى لمباشره اذ لا مشروع ادل على التقوى
منه واليه الاشارة في قوله عز وجل لعلكم تتقون اياما معدودات وفيه معرفة قدر النعم
ومعرفة ما عليه الفقرا من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه انطفا حرارة
الشهوة الخداعة المنسية للعواقب وزجاج النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة
مولاها الى غير ذلك من المعاني التي لا تحصى ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعين صوم
الوصال والليالي اعدت للسكون والراحة فيقيت النهر التي هي زمان الرغبة الى الاكل والشرب
لهذه العبادة ليكون على خلاف العادة وليتحقق الحكم التي ذكرناها ثم في هذه المعاني مساواة
بين هذه الايام وساير الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل ساير الايام محلا
لهذه العبادة واردا بجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب
تحققها في تلك فهذا معنى قوله مشروع باصله وهو اي اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته

والنعمان وهو استحسان والقياس وهو غير مشروع بسبب النذر به

ولما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته
كان النهي لغيره لا محالة الا ان ذلك الغير قام به وصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك
الغير الا به فصار قبيحا غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة
الموضوعة بلحوم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان
الاعراض لا يحصل الا به فان الامساك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام ليس باعراض
بالاجماع والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى ثبوت المغايرة بين
الشيئين تصور وجود احدهما بدون الاخر استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم
يقوم بالوقت اي يوجد به لانه معيار له ولا تصور للصوم بدونه ولا خلل فيه اي في الوقت
نفسه فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا والنهي متعلق بوصفه
اي متعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم ضيافة والمتصل
بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا
قوله ولهذا صح اي ولان صوم يوم النحر مشروع باصله صح النذر به عندنا لانه اي هذا
النذر نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته قربة لما بينا وهو
جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل
بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي الوصف الذي هو معصية وهو الاعراض عن الضيافة
متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا بذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد
منه الا ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا
وغد يوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولهذا يفتى له في ظاهر الرواية بالافطار في هذا اليوم ثم
القضاء في وقت اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص من المعصية ولو صام في هذه
الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج
عن نذره باعتاقها لانه ما التزم بنذره الا هذا القدر ولهذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب
عليه القضاء في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية
لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشروع مرتكبا للمنهي عنه وهو ترك الاجابة فلم يجب
عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية
فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حقي فلا يجب على القاطع شيء كمن امر غيره
باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شيء لحصول الاتلاف بامره كذا هذا **قوله** ووقت طلوع
الشمس الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهي يقتضي المشروعية
ولا قبح في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة في
نفسها كما في ساير الاوقات ولا في شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرها لتحققها بصفة

الكمال حسب تحققها في غير هذه الاوقات فبقيت الصلوة مشروعة بعد النهي كما كانت قبله
ووقت طلوع الشمس ودلوكها اي زوالها وغروبها يقال دلكت الشمس اي زالت او غابت
صحيح باصله لانه زمان صالح لظرفية العبادة كساير الازمنة فاسد بوصفه وهو انه
منسوب الى الشيطان كما جاء في حديث الصنابحي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند
طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها
حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا امالت فارقها
فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا يعني نسبة الوقت
الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فينتصب حتى
يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل لتسلطه اي انه
يتسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحركهم على عبادتها فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة
مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فاسدة بوصفها
كالصوم في يوم النحر اذ النهي في الصورتين لمعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله الى الفرق بينهما
بقوله الا ان الصلوة اي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة ولا تاثير
للظروف في ايجاد المظروف بل هي توجد بافعال معلومة فلا يكون فساده موثرا فيها لانه
مجاور بمنزلة الصلوة في الارض المغصوبة بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لانه معيار له على
ما مر وقوله وهو سببها اشارة الى الجواب عما يقال فساد الظرف لما لم يوثر في المظروف لانه
مجاور كان ينبغي ان لا يوثر في نقصانه ايضا حتى يتادى به الكامل كما لا يوثر فساد ظرف
المكان فيه مثل الصلوة في الارض المغصوبة حيث يتادى بها الكامل مع ان النهي فيهما لفساد
الظرف فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة ففساده يوثر في المسبب لا محالة الا
انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يوثر في النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة
فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يوثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهة
وهي لا تمنع اداء الواجب وفي قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل
كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض والا لا يستقيم هذا الكلام لان كلامنا في النفل لا في الفرض
ولا يستقيم حمل قوله وهو سببها على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتادى بها الكامل وتضمن
بالشروع يأباه وقيل في معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة
يستدعي شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكرا الا ان
الله تعالى رخص بالايجاب في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر او شرع فقد اخذ بما
هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فقيل لا يتادى بها اي بالصلوة في هذه
الاوقات الكامل وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتادى بالناقص فان

قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض
الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى
وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتادى به الكامل كما يتادى
بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا ان النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به
اصلا ووصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن
الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمامور به وذلك كمن اعتق
رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان
تمكن فيها نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع
عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلايل القطعية فنقصانه يمنع عن
الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر ففواتها لا يؤثر في المنع عن
الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا
بالنقصان عملا باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا
ينجبر بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل في الامر فلا ينتقص
المامور به بنقصانه **قوله** ويضمن بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي
ان يقضيها في وقت يحل فيه الصلوة فان قضاها في وقت اخر مكروه اجزاه وقد اساء
لانه لو اتمها في ذلك الوقت اجزاه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك قال زفر وهو
رواية عن ابي حنيفة رحمهما الله لا يضمن بالشروع لانها منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان
كالصوم المنهي عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يوثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت
ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فيوثر فساده
في فساده ويعرف به اي يعرف مقدار الصوم بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه
ويقرا بالتشديد ايضا اي يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ماهيته حتى قيل
هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا فازداد الاثر اي اثر فساد الوقت في الصوم فصار
الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع يبينه ان الاداء في الصلوة يمكنه بذلك الشروع لا بصفة
الكراهة بان يصبر حتى تبيض الشمس فلهذا لزمه وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء دون
صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ان ما تركب من اجزاء متفقة كان للبعض اسم
الكل كالماء واللبن والدهن ونحوها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون للبعض اسم الكل
كالسكنجبين المتركب من السكر والماء والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى
سكنجبينا والصوم من القسم الاول لتركبه من امساكات متوالية فبالشروع فيه يصير
صائما مرتكبا للمنهي عنه فوجب عليه الامتناع عنه فلا يلزمه القضاء بالافساد والصلوة
من

من القسم الثاني لتركبها من قيام وركوع وسجود فبالشروع لا يكون مصليا فلا يصير مرتكبا
88
للمنهي عنه واذا كان كذلك انعقدت عبادة محضة فوجبت صيانتها قبل صيرورته مرتكبا
للمنهي عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه القضاء اذا افسدها فصار الحاصل ان
اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد
لانه بطريق الاتصاف فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتاد به الكامل والوسط في الصلوة في
الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في
الارض المغصوبة فلذلك لا يتادى به الكامل ويضمن بالشروع واما الصلوة في الارض
المغصوبة فالقبح فيها اقل من القسمين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة ولم يورث
فيها الفساد ولا النقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة المجردة كذا في بعض الشروح
قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود اي لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النهي عن المشروع يقتضي
بقاء مشروعيته النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي
فيه وهو الحرمة وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود على حقيقته يلزم
الخلف في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك وبقاء عند الجميع
فوجب حمله على النهي كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى
لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لا صلوة
الا بطهارة وكقولك لا رجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها
ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف
اصلا واما سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر فيه فللشبهة وهي وجود صورة
العقد في محله لا لانعقاد اصل العقد وهذه الاحكام تثبت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح
شرع للملك ضروري يعني ولو كانت صيغته نهيا لا يمكن العمل بحقيقتها والقول ببقاء المشروعية
واوجب صرفها الى النفي ايضا لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه
وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع لملك
ضروري لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله
في الشرف والكرامة واستحقاق لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل
اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه من الفساد ما
لا يخفى فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك
حلا في نفسه ولهذا لا يظهر اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها
بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها او اجرت نفسها او وطئت بشبهة كان الارش
والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي

لا يلزم الشهود [illegible] البقا اي لا يلزم [illegible] الشهود ولهذا لو [illegible] لا ينعقد النكاح [illegible]

الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما لتضاد بينهما والحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل
ضرورة ومن ضرورة عدمه خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية
تراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن افادة المشروعية صيرورة النهي
فيه بمعنى النفي والنسخ بخلاف البيع حيث امكن القول فيه ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة
النهي لان البيع شرع لملك اليمين والتحريم لا يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل
دون الملك والحل في ملك اليمين تابع لانه ليس بموضوع للحل لا محالة فبفوات التبع عند
وجود ضده لا يلزم فوات الاصل الا ترى انه اى البيع او ملك اليمين شرع في موضع الحرمة
كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبيد والبهايم والاخت من الرضاع ولو كان الحل
مقصودا بملك اليمين كما هو مقصود بملك النكاح لم يشرع البيع والملك في هذه الصور لعدم الفا
يدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد وبقي في هذه الصور ليظهر اثره
بعد زوال هذه العوارض فانها تزول لا محالة فالاحرام ينتهي بضده والحيض ينتهي بالطهر وحرمة
الظهار تزول بالكفارة فكانت بمنزلة من تزوج امراة وهناك مانع لا يمكنه الوصول اليها حسا
الا بعد نقبه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان اثره يظهر بعد دفع المانع فاما فيما نحن فيه فالحرمة
ليست بمغياة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فايدة اصلا
ثم ما ذكر جواب عما يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية
يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه اشار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو
ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية اصلا فمما يرد عليه نقضا عليه مسئلة
الغصب فانه فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ثم انتم
جعلتموه مشروعا بعد النهي سببا لملك المغصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسي
قبيح لعينه منهي عنه لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وقد قلتم بمشروعيته بعد النهي حيث جعلتموه
سببا لحرمة المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال الا بسبب مشروع وهذا تناقض ظاهر
فقال نحن لا نقول في الغصب بانه يثبت الملك مقصودا به كما يثبت بالبيع والهبة وكما يثبت الحل
بالنكاح بل يثبت الملك شرطا لحكم وبيانه ان الضمان الواجب بالغصب بدل العين عندنا لا
بدل اليد كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله لان الضمان انما يجب بمقابلة ما هو المقصود ومقصود
صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا استيلاء كيسه ويده وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق حتى لو
غصب جماعة عينا وهلكت في ايديهم يجب عليهم قيمة واحدة لحصول الجبر بها والجبر يستدعي
الفوات لا محالة لان الفايت هو الذي يجبر دون القايم فكان من ضرورة القضاء بقيمة
العين عدم ملكه في العين ليكون جبرا لما فات ولئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد

وليتحقق

وليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة 89
الى اثباته يتقدم شرطه عليه لا محالة كما في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه يتقدم
التمليك منه على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا في المحل لا ان يكون قوله اعتقه عني
سببا للتمليك مقصودا وتبين بما ذكرنا انا نثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع
به وهو القضاء بالقيمة جبرا لحقه في الفايت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا
المشروع يثبت به فيكون حسنا بحسنه وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه بعد
وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما يثبت بالايجاب به مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم
يثبت ملك العبد لانه مما يثبت مقتضى الايجاب به فاذا اعتق ثبت الملك بالشرا اولا ثم العتق
كما لو صرح بالشرا ثم امر بالاعتاق فكذا ههنا يزول ملك الاصل اولا مقتضى به ثم يترتب
عليه ملك البدل كما لو اتى بما ينص على الازالة من ضمان او بيع وتبين ان الغصب موجب
للملك في البدلين كالبيع الا انه اوجب اقتضاء والشرا نصا وشرط الشيء تابع له لانه يثبت الضمان والمغصوب
لتصحيح الغير لا ان يثبت مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه
كالطهارة للصلوة فصار اى ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي
الذي هو مشروطه وهو الضمان وان قبح ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب
ولا يلزم عليه غصب المدبر حيث لا يوجب الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان لانا نقول
بزواله عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه في القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان
ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن
لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق ثبت له بالتدبير والملك في المدبر
يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف لتحقق الشرط فيثبت هذا القدر ونظيره
الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه او نقول القيمة في
المدبر ليست ببدل عن العين لان ما هو شرطه وهو عدم الملك في العين متعذر في المدبر
فيجعل هذا خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن هذا عند الضرورة نفي كل محل امكن
ايجاد الشرط فيه لا تتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفا
عن النقصان الذي حل بيده قوله وكذلك الزنا اى وكما ان الغصب لا يوجب الملك بنفسه
قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني نحن لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا من
حيث كونه زنا ولكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للماء كالوطي الحلال
والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة
في الوطي الحلال ليس بعين الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المراة
في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق عليه ويوصى له ويرث ويبين

الواطي وهذا الماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطا ببعضه
فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطي وابنايه
وابايه كذلك الماء الذي هو بعضهما واذا ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية اليهما
ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق ساير كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فتثبت
الحرمة في حقه للبعضية اعني يحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباء الواطي وابناؤه
للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم يتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي
البعضية منه اليهما اي يتعدى حرمة اباء الواطي وابنايه من الولد الى المراة وحرمة امها
الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمراة بعضا للاخر بواسطته
لان جزءه صار جزءا منهما اذ الولد مضاف بكماله اليهما وجزؤها صار جزءا منه لانه
مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما
بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل
عدم جواز بيع امهات الاولاد بقوله كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن
ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطي مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر
وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للا للاختلاط
ختلاط وكما ان الوطي الحلال مفض اليه كذلك الوطي الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما
في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان تثبت الحرمة
بين الواطي والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للاخر والاستمتاع بالبعض
حرام بقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وبقوله عليه السلام ناكح اليد
ملعون الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقط حقيقة البعضية في
حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء له وقد خلقت منه حقيقة وحرمت
بنته ثم هذه البعضية لا تختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة فتبين بما ذكرنا
ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث
الولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه
حرث فتكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور الا ترى ان في جانبها
الفعل زنا ترجم عليه واذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني ادم
ويكون نسبه ثابتا منها وتحرم هي عليه ويتوقف في رجم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع
وثبوت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه زنا فكذلك ههنا فان قيل
فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان
كذلك لما وجب به الحد كما في الجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور
من

من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للبعضية ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل
جهتان احداهما مشروع والاخر محظور كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهي عن التحرك الى
اليسار فتحرك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب
حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذي نهي عنه وترك المنهي عنه واجب وهذا الترك فعل
واحد في ذاته وصف بالوجوب والحرمة بالنسبة الى شيئين فكذا ههنا وجوب الحد من حيث
كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف اخر لاصل الفعل لا يقدح في
الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع خللا فيما هو سبب للحد
فيجب الحد ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعذر الاحتراز عنها **قوله**
والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي الحرمات الاربع وهي حرمة امهات المراة وحرمة
بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابنائه على المراة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله
تعالى ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا
عصيان ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها
المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا ثم تتعدى اي الحرمات المذكورة منه اي من الولد الى
اطرافه اي طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى
منه الا الى الاب وكذلك حرمة اباء الواطي وابنائه لا تتعدى الا الى الام ولا يستقيم
تفسير الاطراف بالابوين والاجداد كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم ويتعدى اي
سببية ثبوت هذه الحرمة وهي حرمة المصاهرة والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى
المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير المستكن في تتعدى الاول لان
الحرمة لا تتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظه يتعدى والا كان يكفيه ان يقول
والى اسبابه اي اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا
للشافعي والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له ولابن ابي ليلى وما قام مقام غيره فانما يعمل
بعلة الاصل اي بالمعنى الذي يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته
للحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام
حيتها خروج النجاسة وخروج المني والمشقة عملت عملها من غير نظر الى اوصاف انفسها وصلا
للحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم
يلتفت الى وصف التراب الذي هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية
فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد
ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا وما روي انه عليه السلام قال
ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لا انه شاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح
من الزاني والمومسة والولد هو

1

ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا فى طريقة الصدر الحجاج قطب الدين
القنطرى رحمه الله لقيامه اى الزنا مقام ما لا يوصف وهو الولد بذلك اى بوصف الحرمة
فى ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة فى حق هذا الحكم
خاصة لا فى حق سقوط الحد والله اعلم **فصل فى حكم الامر والنهى فى ضد
ما نسبا اليه** يعنى ضد المامور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك تحرك
منسوب الى التحرك وضده السكون وطلب الامتناع فى قولك لا تسكن منسوب
الى السكون وضده التحرك فاذا قيل تحرك هل له اثر فى المنع من السكون حتى كان بمنزلة
قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن هل له اثر فى طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك
فهو محل الخلاف وهذا الفصل لبيانه اختلف العلماء يعنى الذين قالوا بان موجب الامر
الوجوب فى ذلك اى فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه اذا لم يقصد الضد بامر او
نهى فذهبت عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعى واصحاب الحديث الى ان الامر
بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان
له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع
ونحوها يكون الامر به نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها
غير عين وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن
ضد المامور به او اضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك
فكانت اضداد المندوب غير منهى عنها لا نهى تحريم ولا نهى تنزيه ومن لم يفصل
جعل امر الندب نهيا عن ضده نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا
كما يكون فعله مندوبا واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم
كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان
له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما فى جانب الامر
وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم
لا يكون امرا بشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين فهذا
بيان الاختلاف بين اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون
نهيا عن ضد المامور به وكذا النهى عن الشئ لا يكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم
اختلفوا فى ان كل واحد منهما هل يوجب حكما فى ضد ما اضيف اليه فذهب ابو
هاشم ومن تابعه من متاخرى المعتزلة الى انه لا حكم له فى ضده اصلا بل هو مسكوت
عنه واليه ذهب الغزالى وامام الحرمين من اصحاب الشافعى وذهب بعضهم منهم
عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على

حرمة

91

حرمة ضده وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر فى الميزان وغيره وقال بعض
الفقهاء يدل على كراهة ضده ومختار المصنف رحمه الله انه يقتضى كراهة ضده ومختار
القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم من
المتاخرين وذكر صاحب القواطع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب
تحصيل المامور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخى فلا تظهر المسئلة هذا الظهور
وهكذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر ايضا وذكر عبد القاهر البغدادى ان الامر بالشئ
انما يكون نهيا عن ضده اذا كان المامور به مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم
فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مامور
بها غير منهى عن تركها الجواز تركها الى غيرها احتجت العامة بان الامر يوجب الايتمار
بابلغ الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترك الذى هو ضده والحرمة حكم النهى
فكان موجبا النهى عن ضده بحكمه ويستوى فى ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون
له اضداد لانه باى ضد اشتغل يفوت ما هو المطلوب الا ترى انه لو قال لغيره اخرج من
هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالقعود فيها او بالاضطجاع او القيام يفوت المامور
به وهو الخروج فاما النهى فلاعدام المنهى عنه بابلغ الوجوه فان كان له ضد واحد
لا يمكن اعدام المنهى عنه الا باثبات ضده فيكون النهى حينئذ امرا بضده وان كان له
اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع
الاضداد لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من
البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الاتيان بالمامور به لا يمكن الا بترك جميع
الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة فى ساعة واحدة من شخص
واحد متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهى باثبات ضد واحد فان الاتيان بافعال
شتى لا يتصور من واحد فى ساعة واحدة وانما يتصور الاتيان بفعل واحد ولكن ذلك
الفعل غير متعين فلم يجعله نهيا عنه ايضا يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم
مع التصريح بالنهى فيما له ضد واحد فانه لو قال نهيتك عن التحرك وابحت لك السكون او
انت مخير فى السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهى تحريم المنهى عنه وذلك يوجب
الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيانه فاما اذا كان للمنهى عنه اضداد
فيستقيم التصريح بالاباحة فى جميع الاضداد بان يقول لا تسكن وابحت لك التحرك
من اى جهة شئت او يقول لا تقم وابحت لك ما شئت من القعود والاضطجاع
وهذا وهذا فثبت انه لا موجب لهذا النهى فى شئ من الاضداد وقال بعضهم يجعل امرا
بواحد من الاضداد غير عين لان النهى لما اقتضى امرا بضده ضرورة تحقق حكم النهى

امر به

ولا يمكنه تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد ثبت الامر بضد واحد غير عين والامر
قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارة واحتجت المعتزلة بان كل واحد من الامر والنهي
خلاف الاخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر بالشيء
نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت
عن غيره فالسكوت في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا الا ترى ان الامر بالشيء وضع للطلب
ولا دلالة له على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل لانه ساكت عنه
فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى وذكر الشيخ ابو
المعين رحمه الله في التبصرة ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى
عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهي عما نهى وكان ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى
العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا
للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا ولا شك ان ضد المامور به منهي عنه وضد
المنهي عنه مامور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده وعلى
العكس وزعم بعضهم ان الامر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق ما يتفق
له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتمسك من قال منهم ان الامر
بالشيء يوجب حرمة الضد بما تمسكت به العامة الا انه قال لما لم يمكن جعل الامر نهيا والنهي
امرا صيغة جعل كل واحد منهما موجبا في ضد ما اضيف اليه من المامور به والمنهي عنه ضد ما
اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقيق حكمه كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة
في حق الغير بحكمه دون صيغته ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة
الضد ولم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة تدل على الحرمة وان لم
وان لم تكن هي من موجباتها كالنهي عن التافيف يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ
التافيف ومن اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال يثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت
في ضمن الامر اقل مما يثبت به اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت
بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد بمعنى في غير المنهي عنه وثبت به الكراهة
دون الحرمة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق
الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت
الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا
ان الامر يقتضي كراهة الضد لا انه يوجبها ويدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص
او اقوى منه وليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا
توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود كما ان المقتضى

ثابت

ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت للضرورة
فلذلك يثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب
كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله
في التبصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتاخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل ولست ادري ما ذا كان رايه ان
توجه الوعيد على تارك المامور به لارتكابه ضد المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو
مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب بني هاشم
فان كان الوعيد متوجها لانعدام المامور به كما هو مذهب ابي هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة
في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك
فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله
برحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهي عنه ولا محظور وهذا مما يا باه جميع اهل العلم
واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قاله بعض المشايخ انه يقتضي كراهة ضده فهو
خلاف الرواية فان ترك صلوة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه
لا يعاقب على فعله واجيب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا
للمامور به فاما اذا كان تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر الى
التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا
كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب
للثواب باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل
مال الغير **قوله** وفائدة هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة
على ما بيننا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا الا من حيث تفويت الامر اي المامور به
يعني انما لم يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المامور به فحينئذ
يحرم لان تفويت المامور به حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به
كان الاشتغال بالضد مكروها لا حراما كالامر بالقيام يعني في الصلوة ليس بنهي عن القعود
بطريق الاصالة والقصد حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت
به ما هو الواجب بالامر ولكنه اي القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضي كراهته ثم
سياق هذا الكلام يشير الى ما ذهبت اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد
على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ رحمه الله فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان
الواجب المضيق على الفور بالاتفاق في مثل الصوم فيفوت المامور به بالاشتغال بضده

فى اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخى
بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله و يكون
مكروها على ما اختاره الشيخ وينبغى ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم
تاديته الى امر حرام او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخى عندنا كالموسع وعلى
الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختار
الشيخ وكان ينبغى ان تكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلنا وعند بعضهم
يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف فى التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على
التراخى ام على الفور ولم ينكشف لى سر هذه المسئلة قال صاحب الميزان هذا فصل
مشكل **قوله** وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضى كراهة الضد يحتمل ان يكون
النهى مقتضيا فى ضده اى ضد المنهى عنه اثبات سنة تكون فى القوة كالواجب لان
النهى الثابت فى ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التى هى ادنى من الحرمة بدرجة

وجب ان يقتضى الامر الثابت فى ضمن النهى سنية الضد التى هى ادنى من الحرمة الواجب
بدرجة اعتبارا لاحدهما بالاخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا
يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل كذا لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف
ولكن القياس يقتضى ذلك قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى التقويم انى لم اقف
على اقوال الناس فى حكم النهى على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر
فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم فى الامر ولهذا اى ولان النهى
يقتضى سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا
يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد
النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين رواه بن عمر رضى الله عنهما كان من السنة
لبس الازار والرداء اى كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهى لانه لما نهى عن لبس المخيط
صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء
لانهما ادنى ما تقع به الكفاية عن غير المخيط والله اعلم **فصل فى بيان**
اسباب الشرايع اى بيان الطريق التى نعرف بها المشروعات و تثبت بها قال
عامة اصحابنا و بعض اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا
تضاف اليها والموجب للحكم فى الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان
الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله وقال جمهور الاشعرية
للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات فلا يضاف

وجوبها

93

وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا فقالوا الحكم فى المنصوص
عليه يثبت بظاهر النص و فى غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذى جعل علة و يكون
ذلك امارة لثبوت الحكم فى الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين فى ذلك بان الموجب
للاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله
سبحانه وصفة الايجاب صفة خالصة له لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان فى
اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض
اوصاف النص علامة وامارة على الحكم فى الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة
مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها
وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام كما فى حق المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا لما
لما تصور انفكاكها عن الاحكام فى العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار
والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذى اسلم فى دار الحرب ولم
يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق السبب
فى حقه واحتج من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على
الخلوص فتضاف الى ايجابه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى
الاسباب لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى
الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب فى العبادات ليس الا
الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شئ اخر فاما المعاملات فالواجب
فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل
الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجانى ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة
وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة
الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثمانين جلدة فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب
عندهم ايضا واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها
اليها والموجب فى الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا
يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب
وجوب الضمان الاتلاف وسبب حل الوطى النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا
عرفت سببيتها باشارات النصوص ايضا فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف
الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النصوص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب
السنة والجماعة ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض

خاصة

حكام

الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سايرها الى الاسباب ايضا بالدليل وقولهم لو
اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا لا نجعل
الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب
ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره
فان من قتل انسانا بالسيف تحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى
القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء بالماء ثم يضاف
ذلك الى المطعم والساقي فكذا هذا وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة
بجعل الله تعالى اياها لذلك لا بانفسها فلا يكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات
العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا
بجعل الله تعالى اياها لذلك والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا
لها واما الذى اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لا يجب عليه العبادات قبل
بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب الاداء فى حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت
للخطاب فى حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبنى على الاداء ولان فى ايجابها عليه حرجا
لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه فى دار الحرب عادة فتسقط عنه دفعا
للحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وسياتيك باقى الكلام فى اثناء التقرير **قوله** اعلم
ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وفروعه وهى ساير
الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة اى ثابتة
فى الشرع باسباب جعلها الشرع اى الشارع اسبابا لها اى لتلك الفروع والاصل والمراد
بها الاسباب العلل لانها هى الموجبة للاحكام ظاهرا لكن المشايخ اختاروا لفظ السبب
لانه اعم ولان هذه الاسباب فى الحقيقة امارات على ايجاب الشارع الذى هو غيب عنا لا
انها موجبة فى الحقيقة بذواتها لان الوجوب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث الا الله
سبحانه لاستحالة ثبوت صفة الاحداث لغيره الا انه جعل الاسباب امارات على الايجاب
تيسيرا على العباد لكون الايجاب غيبا عنا فيضاف الايجاب اليها مجازا لا حقيقة **قوله**
كالحج بالبيت سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت فى الشرع قال الله تعالى
ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلايل السببية على ما سنبينه قال ابو اليسر رحمه الله
ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد يزار
تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فتكون زيارته تعظيما لله عز وجل لا له
واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه لا ينسب
اليه ولا يتكرر بتكرره وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل

الشرطية

الشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة والاداء غير جايز
لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرطا للاداء كان سبب الوجوب اذ لو
لم يكن سببا له لم تكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة
فدل انه سبب لانا نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان شرع
اداؤها متفرقا فانقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت معين كما اختص
كل ركن بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز فى غير مكانه فلذلك لم يجز
طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء ركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمى اليوم
الثانى فى اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتادى
فى جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى فى رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعي
الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى فى شوال كان سعيه
معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه
فى جميع اشهر الحج **قوله** والصوم بالشهر اى صوم شهر رمضان مشروع اى واجب بشهر
رمضان واللام فيهما للعهد اتفق المتاخرون من مشايخنا مثل القاضى الامام ابى زيد
والامام شمس الايمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابى اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب
الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله
لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الايمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق
شهود الشهر حتى استوى فى السببية الايام والليالى متمسكا بان الشهر اسم لجزء من
الزمان مشتمل على الايام والليالى وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا
الوقت وهى ثابتة للايام والليالى جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا فى اول
ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضا
وكذلك المجنون ولو لم يتقرر السبب فى حقه بما شهد من الشهر فى حال الافاقة لم يلزمه
القضاء وكذلك المجنون اذا افاق فى ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد
مضى الشهر يلزمه القضا وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس
قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تحقق سبب الوجوب لا يصح الا ترى انه
لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير
قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وذهب القاضى الامام ابو زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام
رحمهم الله الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالى فالجزء الذى لا يتجزا من اول كل
يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له لان الواجب فى الشهر اشيا
متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرايط وجوده

والانفراده بالارتفاع عند طرو الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيامات اكثر
منه في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيء وقت العصر فبل
اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم
اداء ولا قضاء ولا نفلا فكان كل عبادة متعلقا بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلنا
ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك لبيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة
والعبادة في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم جعل الوقت المنافي للاداء
شرعا سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة
ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها
باعتبار انها اوقات لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان
يكون محلا لاداء مسببه واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من
الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات
دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما
جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة
تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذى هو شرط فاقيمت النية في الليل مقام النية
المقترنة باول الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه والصلوة باوقاتها سبب وجوب الصلوات
المفروضة اوقاتها التي شرعت هي فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال صلوة الفجر وصلوة الظهر
وانها تتكرر بتكرر الاوقات وهما من امارات السببية والعقوبات باسبابها سبب العقوبات
الجنايات التي تضاف اليها مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب وحد القذف فانها شرعت
جزاء على الجنايات فكانت الجنايات هي المؤثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها **قوله**
والكفارة التي هي دايرة الى اخره سبب وجوب الكفارات ما اضيفت الكفارات اليه
من امر متردد بين حظر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطاء وقتل الصيد
في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنقضية بالحنث وذلك لان الكفارة دايرة بين
العبادة والعقوبة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها تكفر
الذنب وتمحوه ولهذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها
شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره تحقيقا لمعنى العبادة
فان العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله عز وجل فكان في ادائها معنى العبادة
ولكنها لم تجب الا اجزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتداة
على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت العبادات فكان في ايجابها معنى العقوبة اذا العقوبة
هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذى يستحق المأثم به واذا كانت مترددة بين الامرين

وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا
95 الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر
ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح المحض
كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سببا لها ثم الافطار عمدا مباح من حيث انه يلاقي
فعل نفسه الذى هو مملوك له محظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا
يلزم عليه الافطار بالزنا او بشرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو
كان ناسيا لصومه لا تجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وقد بينا ان الافطار من حيث
انه يلاقي فعل نفسه الذى هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه
الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا وشرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء ولم تعتبر هذه
الخمر الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة الدارئة للحد هي التي تورث خللا في حرمة الزنا وشرب
وهي بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق تاما وقت الجناية
اذ الجناية بالافطار لا تتصور بعد التمام كان الافطار قاصرا في كونه جناية فتمكن باعتبار
القصور شبهة اباحة فيه من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا وشرب خمر
قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار اذا زنى في رمضان فذلك الزنا حرام في نفسه لا
لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بكونه حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب
المعنى الاخر كفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان ناخذ شبها بالحلال بهذه
النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والقتل الخطاء داير بين
الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك
التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب ادميا محترما معصوما فيصلح سببا لها وكذا
الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام فيكون مترددا بين الامرين وكذا الجمع في اليمين
المعقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه
ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم
اليمين لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلي رضي الله عنه كان يحلف في المتابعة البعض وهي
منهي ايضا عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله عز
اسمه واحفظوا ايمانكم اي امتنعوا عن اليمين واحفظوا القسم عنها والثاني ان اليمين الصادقة
عقد مشروع يحلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تاخذ معنى الحظر
باعتبار الحنث فكانت دايرة بين الامرين فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان
اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد
ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه تخرج ساير اسباب الكفارات **قوله** والمعاملات

بتعلق البقاء المقدور بتعاطيهما اي الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق اي
وكالمعاملات مشروعة لهذا سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي
المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والجنس بتعاطيها اي بمباشرتها من قولك
فلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه ويتناوله ولا يقال لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا
للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها لانا نقول وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها
وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا لها وبيانه ما ذكر
المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله ان الله تعالى خلق العالم
وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس
بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له طريق يتادى به ما قدر الله
عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المراة لان في
التغالب فسادا او في الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام
قوة كسب الكفايات في اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال
بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن بتحصيل
بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة
عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد **قوله** والايمان بالايات
الدالة على حدث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته ثابت بايجاب
الله تعالى في الحقيقة كساير الايجاب لكنه في الظاهر منسوب الى حدث العالم لان ايجابه
غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا على
العباد وقطعا لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه
ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا للشبهة بالكلية وحدث
العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا
سمي عالما لانه علم على وجوده ووحدانيته فيستدل به على ان له صانعا موصوفا بصفات
الكمال منزها عن النقيصة والزوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله البعرة تدل على
البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على
الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد ومن بعده فيها عامة المتاخرين
فاما المتقدمون من مشايخنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد
من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها
فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه
بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان

طالت فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو انفس
للمواهب والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء
الشهوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت
فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة له صار امان الخلق لحرمته فوجبت زيارته اداء
لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم
والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتاخرين **قوله** وانما الامر الى
اخره رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان الوجوب لا يستفاد الا
بالامر فقال ليس الامر الا لالزام اداء ما وجب بسببه او هو جواب عما يقال لما ثبت الوجوب
بالاسباب في حقنا فما فائدة الامر فقال انما ورد الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه
كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب
العبادة شئ سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب
الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب
وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون
مشروعا واجبا بسبب الوقت وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء
او لم يوجد كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله **قوله** ودلالة هذا الاصل اي الدليل على ان نفس الوجوب
بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب
مثل النايم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الاغماء والجنون على يوم وليلة حتى امروا
بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفايت فعرفنا ان الوجوب
ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم اذ لولا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء
ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب عليهم بعد الانتباه والافاقة بخطاب جديد يتوجه عليهم
لانا نقول يجب رعاية شرائط القضاء فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما
روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدي في الوقت الا ترى ان
الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروجه كالكافر والصبي والحائض
اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في
الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا
واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النايم دون المغمى
عليه والمجنون لان الصلوة عند الشافعي لا تجب على المجنون والمغمى عليه حتى لا يجب عليهما
القضاء بعد الافاقة اذا كان الجنون او الاغماء مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان
الكلام مع من انكر سببية الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ يصح التمسك بالاجماع

في حق المجنون والمغمى عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء
قوله وانما يعرف السبب ثم لما بين الشيخ رحمه الله امارة كون الشي سببا فقال انما يعرف
السبب اي سببية الشي بنسبة الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر
وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد
بدونه وبتكرره بتكرره لان الاصل في اضافة الشي الى الشي ان يكون الشي المضاف اليه سببا
للمضاف وان يكون الشي المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث
بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص
الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا
فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فشابه العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة
اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وتحقيقه ان الاضافة للتعريف
فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب
الاختصاص والشي متى اختص في نفسه تعرف فاذا قلت جاني غلام كان نكرة لشيوعه
في الغلمان ولو قلت جاني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ثم اختصاص الشي بغيره
قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك
ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزوية وقس عليه
ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد
منهما واجبا بما اضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى
الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت ثم ترجح معنى السببية على الشرطية
والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شي يدل على حدوثه به كقولك عبد الله
وكفارة القتل وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت
قوله وكذا اذا لازمه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل
ملازمة الشي الشي وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى
الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شي دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر
لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث متكرر ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس
ههنا الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا
يحتمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبده تصدق بدرهم من مالي اذا امسيت
او اذا دلكت الشمس لا يقتضي التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه
فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرر بسبب تكرره كساير
الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تتكرر بتكرر اسبابها قوله

تمام وارسال العلائية
فتصدق في نيل على الغير
العتاق فيما على الدر

97 وفي صدقة الفطر الى اخره جواب عما يقال لما كانت الاضافة دليل السببية شرعا وفي صدقة
الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر زكوة رؤس الناس في غدوة
فطرهم بقول رسول الله صاع من البر وقد وجدت الاضافة الى الوقت فقيل صدقة الفطر
والمراد وقته وكذا يتكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر بتكرر الراس مع اتحاد
الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله مع
ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافته الى الراس فقال لما وجدت الاضافة
اليهما رجحنا الراس في كونه سببا بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب
المؤن فان النبي عليه السلام اجراها مجرى المؤن في قوله عليه السلام ادوا عن من
تمونون اي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم والاصل في وجوب المؤن
راس يلي عليه دون الوقت فان نفقة العبيد والدواب تجب بالراس لا بالوقت اذ هو
الراس المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشي سبب لبقائه وذلك يتصور
في الراس دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة
والوقت شرطه كالاقامة في حق المسافر واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت مع اتحاد
الراس فليس لتكرر الوقت بل لتكرر الراس تقديرا فان الراس لما صار سببا بوصف
المؤنة وهي تتجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد تقديرا لتجدد المؤنة كالنصاب
لما صار سببا بوصف النماء صار كالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب
الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد قوله وعلى هذا اي وعلى هذا الطريق الذي ذكرنا
ان السبب بتجدد الوصف يصير كالمتجدد حكما تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب
فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان سبب الزكوة المال النامي والدليل
على سببية الارض اضافة العشر والخراج اليها يقال عشر الارض وخراج الارض
وبوصف الارض بهما يقال ارض عشرية وارض خراجية وعلى اعتبار صفة النماء ان
العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج يسقط اذا اصطلم
الزرع افة ولم يبق من السنة ما يمكن استغلال الارض فيه فعرفنا ان صفة النماء
معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكوة الا ان النماء الحقيقي اعتبر في العشر لانه
مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النماء التقديري
بالتمكن من الزراعة لان الخراج من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي
بل يكتفى فيه بالنماء التقديري رعاية لجانب المقاتلة ثم ان كل واحد منهما يتكرر بتكرر النماء
مع اتحاد الارض لان الارض تصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذلك الراس في صدقة
الفطر والله اعلم فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة

الرخصة لغةً

القصدُ المؤكّدُ يقال عزمتُ على كذا عزما وعزيمةً اذا اردتَ فعلَهُ وقطعتَ عليه ولهذا
كان قوله اعزم ان لا افعل كذا او ان افعل كذا يمينًا لان توكيده بصير وبه يمينا
ويقال عزمتُ عليه اي اقسمت عليه والرخصةُ في اللغة اليسرُ والسهولةُ ومنه
رخص الشيءُ رخصًا اذا تيسّرت اصابتُهُ وفي الشريعة العزيمةُ اسمٌ لما هو اصل من
الاحكام كما ذكر في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداءً باثبات الشرع وقوله غير متعلق بالعوارض
بيانٌ لاصالتها لا انه تقييد في التعريف ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات
وما يتعلق بالترك كالحرمات والرخصةُ اسمٌ لما بني على اعذار العباد كالاذن باجراء
كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه واباحة الافطار في رمضان بعذر المرض والسفر
وعبارة بعضهم العزيمةُ ما استمر على الامر الاول واستقر علينا بحكم انه الهنا ونحن
عبيده والرخصةُ ما تغيّر من عسرٍ الى يسرٍ بواسطة عذر المكلف **قوله** والعزيمةُ
اقسامٌ الى اخره يدخل في هذه الاقسام الفعلُ والتركُ فانّ ترك المنهيّ عنه فرضٌ
ان كان الدليل مقطوعًا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجبٌ ان دخل فيه شبهةٌ
كترك اكل الضبّ واللعب بالشطرنج وسنةٌ او نفلٌ ان كان دونه كترك ما قيل فيه
لا باس ويؤيده ما ذكر شمس الائمة رحمه الله الواجبُ ما يكون واجبَ الاداء شرعًا او
واجبَ الترك فيما يرجع الى الحلّ والحرمة وقيل في انحصار هذه الاقسام انّ العزيمة
لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو ان يعاقب
بتركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق بتركه الملامة او لا
والاول هو السنة والثاني النفل ويدخل في القسم الاخر المباح ان جعل المباح
من العزائم وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن
المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا هذا او
لا ذاك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض او لا يكفر وذلك
اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق وذلك اما ان يكون
ظاهرًا واظب عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو
النفل والتطوع والمندوب واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به
وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو مباح اذ ليس في ادائه
ثوابٌ ولا في تركه عقابٌ **قوله** فالفرض كذا الفرض لغةً هو القطع والتقدير
قال الله تعالى سورةٌ انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعًا وقال عزّ ذكره
فنصف ما فرضتم اي قدّرتم بالتسمية ويقال فرض القاضي النفقة للمرأة اذا قطعها وقدّرها
لها وفي الشريعة هو ما ثبت وجوبه اي لزومه بدليلٍ لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب

مثل

مثل الايمان والصلوات الخمس والزكوة وهو احسن مما قيل هو ما يعاقب المكلف
على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجامع لخروج الصلوة في اول الوقت والصوم في السفر عنه
فانهما يقعان فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير
الفرض على ما سنبينه وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض اللزوم علمًا وتصديقًا بالقلب اي تحصل
العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو
الاسلام حتى لو تبدل بضده يكون كفرًا لانه انكار للدليل القطعي وعملًا بالبدن ايضا
حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون فاسقًا اذا كان بغير عذرٍ ولكنه لا يكون كافرًا
لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده
باسكان الكاف اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرًا ومنه لا تكفروا اهل قبلتك
واما لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبتٍ روايةً وان كان جائزًا لغةً قال الكميت يخاطب
اهل البيت وكان شيعيًا وطايفةٌ قد اكفروني بحبكم وطايفةٌ قالوا مسيءٌ ومذنب
كذا في المغرب **قوله** والواجب كذا هو ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه
ساقط في اثبات العلم اليقيني ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتًا موجودًا
او لانه ساقط على المكلف بدون ان يحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعًا
بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا يحمل عن اختيار وشرح صدرٍ او هو ماخوذ من
الوجيب وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطرابٍ في ثبوته ويحتمل ان يكون ماخوذًا
من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وان لم يثبت العلم به وهو في الشريعة
اسمٌ لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة
وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه عملًا بالبدن يجب اقامته كما
يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعًا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم
الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعًا **قوله**
ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلاثة اوجه
اما ان ترك مستخفًا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبًا او تركه متاوّلًا لها او تركه
غير مستخف ولا متاوّلٍ ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه رادّ لخبر الواحد
وذلك بدعةٌ وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف
والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به لما
وجب كان الاداء طاعةً والترك من غير تاويل معصيةً وفسقًا هذا هو المذكور في عامة
الكتب وعلى هذا يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكر ههنا يشير الى ان تركه لا
يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفًا ولا يوجبه اذا كان متاوّلًا

الرخصة شرعًا

الفرض

مطلب الواجب

والتراخي ليس من الايمان عندنا

اي غير مقبول

وهو قوله يفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد فاما متاولا او لا [illegible]

وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة التقويم تدل على انه
لا تضليل فيه اصلا ولا تفسيق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم
العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه انه لا يكفر
المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فنفسقه
ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على
وجه الاستخفاف يكون ضالا مبتدعا وبدون الاستخفاف والتاويل يكون فاسقا وقوله
اما متاولا فلا اي اما تاركه متاولا فلا يفسق ثم الشافعي رحمه الله انكر التفرقة بين
الفرض والواجب وقال هما مترادفان وينطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم
تاركه ويلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال واختلاف طريق الثبوت
لا يوجب اختلافه في نفسه فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقايقها
وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه في نفسه من حيث
هو حرام قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض
لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط
سواء كان مقطوعا به او مظنونا فكان تخصيص كل واحد منهما بقسم تحكما ونحن نقول
انه ان انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة
احد المعنيين الاخر وان انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم
العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل
مظنون به ظاهر لان ثبوت المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا
بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين وقولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم
فاسد لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى
السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط على
الوجه الذي بينا في الفرض فانى يلزم التحكم وساير الاسماء الشرعية والعرفية بهذه
المثابة فالحاصل ان عند الشافعي رحمه الله وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل
في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت في
وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبيانه
ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران اوجب قراءة القران
في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذا النص باطلاقه وعمومه يتناول
الفاتحة وغيرها فيقتضي ان يخرج المكلف عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر
الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل

بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة
واجبة العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويحصل العمل
بالدليلين على مرتبتيهما قوله والسنة كذا السنة في اللغة الطريقة مرضية
كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب
فان اخذت السنة منه فباعتبار ان الماء ينصب ويجري فيه جريان الماء ومنه قول الشاعر
وسالت باعناق المطي الاباطح وهي في الشريعة اسم للطريقة الحسنة المسلوكة في الدين
من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء سلكها الرسول عليه السلام او
غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال شمس الائمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع
الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو
صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل
لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز
اسمه وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وبقوله عليه السلام عليكم بسنتي
الحديث وبقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل
فبترك الفعل يستوجب اللائمة اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى وذكر ابو
اليسر رحمه الله واما حكم السنة فهو ان كل فعل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في
حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى التحصيل
ولكن لا يلام على تركه مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب يندب الى تحصيله ويلام على تركه
مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالطهارة
لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على
تركه ولا يلحقه بتركه وزر واما التراويح في رمضان فانها سنة الصحابة اذ لم يواظب عليها رسول الله
صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة رضي الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه
ولكنها دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة
رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحاب الشافعي رحمه الله يقولون السنة نفل واظب عليه النبي عليه
السلام فاما الفعل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون
اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة
وذكر غيره انه لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام
او لغيره من اعلام الدين ولكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته
وسنة غيره على ما عرف قوله سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي

مطلب الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد من سنن الهدى من تركها عامدا على الاصرار يستوجب القتال بالسلاح عند محمد

التى تعلق بتركها كراهة او اساءة والاساءة دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله فى بعضها انه يصير مسيئا يعنى بالترك وفى بعضها انه يأثم وفى بعضها انه يجب القضاء وهى سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا بواجبة واذا اصرّ اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح عند محمد كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرايض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا فى المبسوط وقوله وتاركها يستوجب اساءة وكراهة اى يستحق جزاء الاساءة وجزاء ارتكاب المكروه وهو اللوم والعتاب او سمى جزاء الاساءة وارتكاب المكروه اساءة وكراهة كما قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها

السنن الزوائد

قوله والزوايد اى النوع الثانى السنن الزوايد وهى التى اخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة فى الصلوة وتطويل الركوع والسجود وساير افعاله التى كان يأتى بها فى الصلوة فى حالة القيام والركوع والسجود وان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوايد لا يوجب شيئا منهما وافعاله خارج الصلوة من المشى واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتى بها وعلى هذا اى على ان السنن نوعان اختلفت اجوبة مسايل باب الاذان من المبسوط فقيل مرة يكره ومرة اساءة ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روى فى حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط اى اصله ويكره تكرار الاذان فى مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا بترك السنة المشهورة وان صلين باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم اخر لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا باس بان يأتى بكل واحد منهما رجل اخر ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد فى الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان القاعد فى بعض الروايات لانه خلاف السنة المتواترة فما ذكرنا وامثاله يخرج على هذا الاصل **قوله** والنفل كذا النفل فى اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل ثواب الاخرة وسمى ولد الولد نافلة لكونه زايدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه وولد الولد زيادة عليه فكذا النفل فى الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرايض والواجبات والسنن شرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وحكمه انه يثاب المرء على فعله لان فعله عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لخلوه عن الفرضية والوجوب ولا يلام ولا يعاقب ايضا لخلوه عن صفة السنية **قوله**

الموازنة

النفل

على تركه

ويضمن

ويضمن فى نفل الشروع بالشروع اذا شرع فى نفل العبادة يؤاخذ بالمضى فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعى رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل لما شرع غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشئ لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة عندهم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا فى الباقى كما كان مخيرا فى الابتداء تحقيقا للنفلية كمن اخرج عشرة دراهم نفلا للتصدق فتصدق بدرهم وسلم كان بالخيار فى الباقى فكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار فى التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار فى الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار فى الباقى وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلتزمه بطل المؤدى ضمنا وتبعا للترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما حسا فمن صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما حل له وجعل اليه وكمن احرق حصايد ارض نفسه فاحترق ارض جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما كان بطلان المؤدى امرا حكميا لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كمن شرع فى صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا فى النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير فى الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما بقى التزام فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم فاما المقرض او المتصدق فلم يلتزم بالقول ولكنه شرع فى الاعطاء فبقدر ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب فى الذمة بالقول ثم فى النذر يلزمه بقدر ما سمى به فكذا فى الشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم يسمه بالنذر لا يلزمه ونحن نقول ان المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع فى الصوم او الصلوة وادى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق الغير محترم لا يجوز التعرض له بالافساد مضمون عليه الاتلاف بالنص والاجماع فوجب حفظه وصيانته احترازا عن ارتكاب المحرم وهو افساد حق الغير ووجوب الضمان ولا وجه الى حفظه الا بالتزام الباقى فوجب عليه الاتمام ضرورة صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهى مما لا يتجزى

الالزام

فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم ابطاله ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض فيستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى وعدم ولا يتصور التغيير بعد العدم والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوما تاما شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزأ لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة فقلنا هكذا اعمالا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغيير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل ذكره لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ولا يرد النهي الا عما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطي لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة واما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقه الا هذا القدر لانه تعالى جعل هكذا في فضل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تاييد البعض بالبعض والتقوي على الذب عن الحوزة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال فاسد لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا لان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل

متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا اذا شق زق نفسه وفيه مائع لغيره فسال وكذا احراق الحصائد وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة ان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا تحتمله او كان الاحراق في يوم ريح لاضيف اليه فيضمن ما افسد من الارض والزرع واما مصلي الظهر اذا راح الى الجمعة فبطل لصفة الفرضية ايضا غير انه ليس بمنهي عنه لانه نقض وابطل ليؤدي احسن مما ادى والهادم ليؤدي احسن مما كان لا يعد ما عرفا وشرعا كهادم المسجد ليبني احسن مما كان لا يعد ساعيا في خرابه وصار الحاصل انما ادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجبا اداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة وجب اداؤه وجب قضاؤه اذا افسد **قوله** وهو كالنذر اي الشروع في العبادة في كونه موجبا لمعنى في غيره مثل النذر اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع ابتداء النكاح دون البقاء والشيوع يمنع صحة ابتداء الهبة دون بقائها ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة اعلاهما ما هو ادناهما كان اولى وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض والتصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض والفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والتطهر واستقبال القبلة فاما المقصود في البدنيات فعمل يستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشير بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل فصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزمه المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل المظنون فالقياس فيه ما قاله زفر لان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فلغوا لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما لو قال لله علي ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤاخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن المرء بافسادها بل يجب عليه حفظ عبادة نفل التزمها وحصلها باختياره وهذه القربة

حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع فاذا لم يلزمه باختياره لم يصر ضامنا للعهدة فلا يجب
عليه صيانته **قوله** واما الرخص فكذا ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم
مختلفة اختلف انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة وعرف ذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما يطلق
عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة احق من الاخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت
اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني
احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر اي اكمل في كونه مجازا فما يستباح اي يعامل به معاملة
المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما
الا انه لا يواخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة
وعفا الله عنه ولم يواخذه بها لا تسمى مباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة
ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع قيام
السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قايمين في هذا القسم ومع ذلك
شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مواخذة بناء على عذره كان هذا القسم في اقصى درجات الرخص
لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ايضا
قوله مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه اي مثل ترخص من اكره على الكفر بما يخاف
منه على نفسه او على عضو من اعضايه حتى فسد اختياره وانعدم رضاه به باجراء كلمة الشرك على لسانه
مع اطمينان قلبه بالايمان فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة متعلقة
لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قايم لا يحتمل السقوط لان الوجوب وهو
وحدانية الله تع وحقية صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء
على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى
بزهوق الروح وحق الله تع لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة
من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار
ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار
في حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان
ترخصا وله بذل نفسه لاقامة حقه ولاعزاز دينه بصيانة حرمته عن الهتك كان مجاهدا شهيدا
والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما
ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد
قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له فثبت انه
ان امتنع منه حتى قتل كان اخذا بالعزيمة **قوله** وافطاره في رمضان اذا اكره الصايم على الافطار

اواضطر

او اضطر اليه لمخمصة يرخص له ذلك لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل
وهو القضا فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تع
في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه
الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تع اباح له الفطر بقوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك رمضان في حقه كشعبان في حق غيرهم فيكون
اثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجناية على الاحرام ايضا لان حق
صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه **قوله** واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال غيره رخص له ذلك
لرجحان حقه في النفس فان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره
بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض
قايمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر اخذا
بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانة لحق الغير صورة فيكون مثابا كذا ذكر فخر الاسلام
في بعض كتبه وذكر محمد في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شا الله تقيده بالاستثناء
ولم يذكر الاستثناء فيما سواه لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار
وافساد الصلوة ونحوهما وليس هذا في معنى تلك المسايل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف هاهنا لا
يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم
يكن اثما بل يكون مثابا اخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان لصاحبه بخلاف
ما اذا اكره على الاتلاف لما عرف في العوارض **قوله** وترك الخايف على نفسه الامر بالمعروف مثل
الامر بالصلوة ونحوها او النهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف على نفسه رخص له
ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تع صورة لا معنى لان
اعتقاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تع ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا
منهم تقاة وان فعل فقتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة
قال الله تع اخبارا وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك لمن عزم الامور
واذا تمسك بالعزيمة كان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين
معتقدين لوجوب ما يامرهم به وحرمة ما ينهاهم عنه لا بد من ان ينكي فعله في قلوبهم
وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين من غير ان يطمع
في نكاية فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل ياثم لانه تلف بنفسه من غير منفعة للمسلمين ولا
نكاية في المشركين لان قتله لا يشكا في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في التهلكة
من غير ان يكون عاملا لربه في اعزاز الدين فياثم **قوله** واما النوع الثاني وهو الذي دون
القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اي يعامل به معاملة المباح لعذر اعترض مع قيام

السبب اي السبب المحرم موجبا لحكمه وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان
السبب الموجب قايم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا
القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى
حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن موجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك في
المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات متراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الايمة
كفطر المريض والمسافر كافطارهما فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود
الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب
اداء الصوم وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا
منها في المكره على افطار الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتاخر عن السبب فلا جرم
كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لان كمالها
وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه احدث شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب
وحرمة الافطار لما تراخيا ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة
فكان شبيها بالافطار في غير رمضان فلم يكن رخصة حقيقة محضة لان للمجاز فيها مدخلا من هذا
الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قايم موجب للحكم في حقهما
كما هو موجب في حق غيرهما صح الاداء منهما في الحال ولان الحكم تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام
اخر لم يلزمهما الامر بالفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان
الوجوب ثابتا لزمهما الامر بالفدية لا من ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف
كالمكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضا يلزمه الامر بالفدية وكذا
الحايض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت في الحال **قوله** وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة
اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي في احد قوليه ان العمل
بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي
واحمد اعتبارا لظاهر تراخي حكم العزيمة فان وجوب اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام
اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما ذهب اليه اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز
بالاحاديث فيه فبقي معتبرا في افضلية الفطر ونحن نقول ان السبب الموجب وهو شهود
الشهر بكماله لما كان قايما وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين الموجل كان المودي
للصوم عاملا لله تع في اداء الفرض والترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان
الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان
الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر فكانت العزيمة
تودى اي تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة

فيها

103 فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تع وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة
باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي
الا ان هذا التاخير ثبت لرفق المسافر وتيسير الامر عليه في الصوم نوع يسر ايضا فانجبر
ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول **قوله**
الا ان يضعفه الصوم استثنا من قوله الصوم افضل يعني اذا اضعفه الصوم فحينئذ كان
الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه
لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به
مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تع لانه اخر عنه وذلك حرام
كمن قتل نفسه بالسيف الذي يجاهد به مع الكفار كان حراما وفيه تغيير المشروع ايضا لان
المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه يتضمن يسرا فاما التعجيل على وجه يودي الى
الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الواجب
اي وجوب الاداء عنه ساقط اي متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك
مقيما حق الله تع بخلاف النوع الاول لان الحكم لما لم يتاخر عن السبب ولم يسقط كان الصابر على الهلاك
مقيما حق الله تع مظهرا الطاعة فكان ماجورا لان ذلك عمل المجاهدين **قوله** واما النوعي المجاز
الى اخره تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان ما لم يجب
علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا
اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان
السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا
في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضييق والاصر الاعمال الشاقة والاحكام الغلظة كقتل
النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطية والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل عنقا في عين
المعاني وفي الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل
لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في
شرايعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطاء من غير شرع الدية
وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنايم وتحريم العروق
في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر والاغلال كان في بني اسرايل في عشرة اشيا كانت الطيبات
تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة في اليوم والليلة وزكاتهم كانت ربع المال ولا
يطهرهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلوتهم جايزة في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد
النوم في الصوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه
بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو

مكتوب على باب داره فرفعت هذه الامور عن هذه الامة تكريما للنبي صلى الله عليه وسلم ورحمة عليهم
قوله واما النوع الرابع وهو القسم الاخر من انواع الرخص فما سقط عن العباد باخراج
السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث
انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة
ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة وضعف وجه المجاز
فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل
الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ويسمى هذا النوع رخصة
اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا **قوله** كالعينية المشروطة في المبيع روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وكان من
عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البيوع
لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية
في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصلحة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين
ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من
الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم تبق مشروعة
كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في الجملة **قوله**
وكذلك الميتة والخمر سقطت حرمتهما اي وكسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر والميتة
في حق المكره والمضطر حيث لم تبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابي يوسف ان
الحرمة لا ترتفع ولكن رخص الفعل في حالة الاضطرار بقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير
واليه ذهب الشافعي في احد قوليه وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا اصبر حتى مات لا
يكون اثما عندهم ويكون اثما عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تع فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم
فان الله غفور رحيم اي فمن دعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير
مائل الى ما يوثمه وهو ان ياكل فوق سد الرمق فان الله غفور رحيم يغفر له ما اكل مما حرم عليه
حين اضطر اليه رحيم باوليائه في شرع الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنه فدل اطلاق
المغفرة على قيام الحرمة الا انه تع رفع المواخذة نعمة على عباده كما في الاكراه على الكفر وبان حرمة هذه
الاشياء بناء على صفات فيهما من الخبث والضرر ولا ينعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة
كما كانت ورخص الفعل للضرورة ولنا قوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى
حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار
وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء

الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من
الحظر اباحة فصار كانه تعالى قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار
فتثبت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه
بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم يدل على اباحته لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر
ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم
غضب الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤهما على
ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلاط والبدن عن تعدي خبث الميتة
اليه فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات الكل
فوات للبعض صورة فسقط المعنى المحرم وكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه
الاشياء فاذا اصبر لم يصر مؤديا حق الله تع لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو
المقصود بالحرمة فكان اثما ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم ياكل حتى
مات دخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم تكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر
والاغلال بل كانت دونه في المجازية كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة
فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زايدا على قدر ما
يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية هذا
الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة والله تع ذكر المغفرة لهذا التفاوت **قوله** وكذلك
الرجل سقط غسلها اي وكما سقطت العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو
عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وهي حالة التخفف لان استتار القدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت
ان الغسل ساقط وان المسح شرع للتيسير ابتداء لا ان الواجب من غسل الرجل يتادى به الا
ترى انه يشترط ان تكون الرجل طاهرة وقت اللبس ان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على
طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث
الساري الى القدم وعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل
ما دامت مستترة بالخف وقدم الخف على الرجل في قبول حكم الحدث بجعله مانعا من سراية
الحدث الى القدم لا ان يثبت الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان اصل
السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم
فكانت رخصة اسقاط **قوله** وكذلك اي ومثل ما تقدم من الامثلة قصر الصلوة في حق
المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي هو رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو
فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول له ان يقضي في السفر

ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة شرع القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع
والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزم الاربع ولو
ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمن صلى الظهر فعمل بايهما شاء الا ان القصر سبب عارض
فما لم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يودي
الجمعة ركعتين وبين ان يودي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء وكذا المسافر
في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط اصل الفرضية المتعلقة بالوقت
الا انه يترخص بالترك والتاخير وعندنا القصر رخصة اسقاط حتى قلنا ان ظهره وفجره
سواء لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل
بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا صلى اربعا وقعد
على راس ركعتين كره له ذلك وان لم يقعد فسدت صلاته كما في الفجر وانما جعلناها اي هذه
الرخصة اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل يوجب هذه الرخصة
واستدلالا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة الوالي قال سالت عمر
رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تع ان خفتم فقال اشكل علي
ما اشكل عليك وسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انما صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة
المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة او لتاويله بالرخصة
اي هذه الرخصة صدقة فالشافعي تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان
القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا صدقته
فقبل قبوله بقي على ما كان فالشيخ ادرج في تقرير رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون
معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدها
وعمل بها واراد بقوله بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمل التمليك من وجه
فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك او
ملكته فقبل او سكت يسقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون
ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك
ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل
التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل
ان يقول لاخر وهبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك اذا اصدر من العباد

قدير

قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه واذا اصدر من الله تعالى لا يرتد
بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اثبته واوجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك
من الله تع الى الوارث فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا اصدر من
العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول لامراته وهبت ملك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك
فتطلق المراة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط
لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله تعالى فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى ان لا
يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط
وقد سمى الله تع الاسقاط تصدقا في قوله عز ذكره وان تصدقوا خير لكم والمراد بالاية قصر
الاحوال لا قصر الذات على ما عرف واما المعنى اي الاستدلال بمعنى الرخصة فوجهان احدهما
ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت في شي ثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان
بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة
في الاكراه على الكفر ثواب الشهادة او تضمنت يسرا اخر ليس ذلك في الرخصة كتضمن الصوم في
السفر يسر موافقة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول
المقصود فالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن
الاكمال فضل ثواب لان تمام الثواب في نعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات والمسافر
قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على فجره
ولا لجمعة الحر على ظهر العبد واذا كان كذلك وجب القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني
ان التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله جل جلاله فانه
تعالى يفعل ما يشا ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة يندفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير
لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من خصايص الربوبية فيكون فاسدا بخلاف الصوم
لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير بقوله تع فعدة من ايام
اخر دون الصدقة بالصوم فبقيت العزيمة مشروعة لان الموجل مما يقبل التعجيل كالدين
الموجل واداء الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة ايضا لان اليسر
فيه اي في الصوم متعارض فان اليسر الحاصل في جانب الرخصة فيجوز ان يثبت التخيير فيه بين
العزيمة والرخصة ليختار العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا
الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة حيث يخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر
وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين الكثير والقليل من غير رفق لانا لا نسلم انه يخير
بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذان كما في الحر حتى لو تخلف عنها بلا عذر لا يحل له ذلك
كما في الحر كذا في المغني ولان سلمنا ان التاخير ثابت فهو غير لازم ايضا لان الجمعة والظهر

مختلفان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخر ولا يصح اقتدا مصلي الظهر بمصلي الجمعة ولا عكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد ولهذا صح بناء احدهما على الاخر فيتعين الرفق في الاقل فلا يفيد التخيير بين القليل والكثير لعدم تضمنه رفقا **قوله** وعلى هذا اي على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر صوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها وهو معسر فانه مخير بين الوفا بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهو ثلاثة ايام وهذا تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانهما اي صوم السنة وصوم ثلاثة ايام مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان المعلق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه ان يقول ان شفى الله مريضي او ان قدم غلامي فعلي كذا فلا يخير بل الواجب هو الوفا بالنذر لا غير هو الصحيح وفي مسئلتنا اي في مسئلة ظهر المسافر هما سواء اي القصر والاكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط فلا يفيد التخيير شيا فصار اي ما ذكرنا من تعين القصر في حق المسافر وتخير العبد الماذون في الجمعة نظير تعين لزوم الاقل من الارش ومن قيمة المدبر على المولى في جناية المدبر وتخييره بين الدفع والفدا في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير وتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفدا وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفدا لان الدفع والفدا مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد الماذون في الجمعة بينها وبين الظهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى عليه السلام في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل الظهر هو الرعي ثماني سنين لا غير والفضل كان برا منه بدليل قوله فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا نقول الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة عليهما نفل مشروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه ولا يلزم ايضا ما ذكرنا في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا في الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل

خفة

يسر فكان التخيير مفيدا وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم واذ قد فرغنا بحمد الله جل جلاله عن بيان القسم الاول والبحث عن حقايقه والفحص عن غوامضه والكشف عن دقايقه فلنشرع في تفسير القسم الثاني وتقريره باذلين الجهد في سبره وتقريره مستعينا بالله عز وجل في استنباط لطايفه وتحقيق معانيه مستمدين التوفيق منه في استخراج غرايبه وتمهيد مبانيه شاكرين له على نعمايه والايه مصلين على خير رسله وانبيايه والحمد لله اولا واخرا

باب في بيان اقسام السنة

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله ومنطلق على طريق الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم على ما عرف والشيخ قد الحق باخر هذا القسم بيان افعال النبي صلى الله عليه وسلم واقوال الصحابة رضي الله عنهم فاختار لفظا يشمل الكل ثم السنة اعني بها قول الرسول صلى الله عليه وسلم ههنا تشارك الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى المقتضى لان قوله صلى الله عليه وسلم حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا لها لانها فرع الكتاب في كونها حجة اذ هي صارت حجة بالكتاب وتفارقه في طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما نقف عليها فهذا الباب لبيان تلك الطرق وما يتصل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحاليه والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك ومنه قول ابي الطيب وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقايق متصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري التفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب واعترض عليها بان خبر الله ورسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملانه فلا تكون جامعة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته لغة وليس للامر ونحوه ذلك **قوله** السنة نوعان

الى اخره الارسال خلاف التقييد لغة فكان هذا النوع الذى نحن بصدده سمي مرسلا لعدم
تقيده بذكر الواسطة التى بين الراوي وبين المروي عنه وهو فى اصطلاح المحدثين ان يترك
التابعي الواسطة التى بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري
وغيرهم فان ترك الراوى واسطه بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال
ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر من واحد فهو المسمى بالمعضل عندهم
والكل يسمى ارسالا عند الفقها والاصوليين وهو اربعة اقسام ما ارسله الصحابى وما
ارسله القرن الثانى والثالث وما ارسله العدل فى كل عصر بعدهم وما ارسل من وجه واتصل
من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر فى الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع
حملا لرواياتهم على السماع بانقسمهم اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة فى حقهم الا اذا صرحوا
بالرواية عن الغير وحكى عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله كذا فى المعتمد واما ارسال القرن الثانى والثالث فحجة
عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل
الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى
به فحينئذ يقبل وذلك بان يتايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول
الصحابى او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يرسل يروى عمن فيه علة من
جهالة او غيرها او اشترك فى ارساله عدلان ثقتان بشرط ان تكون شيوخهما مختلفة او ثبت
اتصاله بوجه اخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى وانما قبلت مراسيل
سعيد بن المسيب لانى اتبعتها فوجدتها مسانيد فاكثر ما رواه مرسلا عن عمر رضي الله عنه
قال ومن هذا حاله احب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها
بالمتصل تمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف فى الراوي
ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف فى الراوى اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالاشارة
عند حضرته وبذكر اسمه ونسبته عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه
فيتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروى
عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم لان من لا يعرف عينه كيف يعرف عدالته
ولا معنى لقول من قال رواية العدل تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح
والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه
على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له فلو قبلنا الرواية من غير
كشف لكنا قلدناها تقليدا لا علما وكيف يجعل رواية العدل تعديلا للمروى عنه وقد

رووا احاديثا وقديما عمن لم يجدوا فى الرواية امره قال الشعبى حدثني الحارث وكان والله كذابا
وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره فى الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال
ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابى يحيى الاسلمي وكان قدريا
رافضيا ورمي بالكذب وروي مالك عن عبد الكريم ابى امية البصري ممن تكلموا فيه وروي ابو يوسف
ومحمد عن الحسن بن عبادة وعبد الله وغيرهما من المجروحين واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل
ارسال الراوي تعديلا للمروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروي له ان
يتامل فيه فان سكنت نفسه الى قوله قبله والا يتفحص عنه وتمسك من قبله بالاجماع والدليل
المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على
قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم
كثير صحبة وكانوا يرسلون ولم ير عن احد منهم انكار ذلك او تفحص انهم رووه عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله ولا يقال قبول
مراسيل الصحابة مسلم لان عدالتهم ثبتت قطعا بالنصوص وانما الكلام فى مراسيل من بعدهم لانا
نقول لا فرق فى هذا بين الصحابى والتابعى لان عدالة التابعين ثبتت بشهادة الرسول صلى الله
عليه وسلم ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطا بن ابى رباح وسعيد بن المسيب
وساير الفقها السبعة والشعبى والنخعي وابى العالية والحسن وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا
يظن بهم الا الصدق والثانى ان العلما من زمان الرسول صلى الله عليه وسلم الى يومنا كانوا يرسلون
من غير تحاش وامتناع ويقولون قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وقال فلان كذا وملوا الكتب
منها ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه
فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول فما اشير اليه فى الكتاب ان العدل اذا وضح
له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل تيقنا بثبوت المروي اعتمادا على صحته واذا لم يتضح له
الامر نسب المروى الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه ويضيف الطعن اليه عند ظهوره بافة قال
الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سمعته من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش
قلت لابراهيم اذا رويت لى حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله
فهو الذى روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد واذا كان كذلك وجب
قبول ارساله حملا لامره على الوجه المعتاد الا ترى انه لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به
الكذب على المروى عنه فلان لا يظن به الكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم مع قوله من كذب
على متعمدا فليتبوا مقعده من النار كان اولى وهو اي المرسل فوق المسند يدل على
ترجيح المرسل على المسند عند التعارض وهو مذهب عيسى ابن ابان واختيار الامام فخر الاسلام

الفقها السبعة سعيد بن المسيب والقاسم
بن محمد بن ابى بكر وعروة بن الزبير
وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سليمان
عبد الرحمن وعبيد الله بن عبد الله
بن عتبة وسليمان بن يسار وهم
ابن عيينة ابى بكر و...
ابدل بعضهم ... عبد الله
بن عبد الله بن عمر وكلهم
من المدينة رضي الله عنهم اجمعين

فانه قال في بعض تصانيفه المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على كتاب الله تع وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدم التمام دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى ممن لم تعرف عدالته ولا نفسه وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جايز فيكون معنى قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا اني اظن انه قال كذا فكان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسله اقوى من مسند اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجح المرسل بما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب مزية جواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور اذ لا واسطة بين الاحاد والشهرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب التي هي في معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية اي فضيلة تثبت للمراسيل بالاجتهاد والراي فكون مثل قوة تثبت بالقياس وقوة المشهور تثبت بالتنصيص وما يثبت بالتنصيص فوق ما يثبت بالراي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به لانه يودي الى الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه **قوله** واما مراسيل من دون هولاء اي دون القرون الثلاثة وهو القسم الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه يعني اذا اختلف في قبولها مشايخنا وتذكير الضمير بتاويل المذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي يقبل مراسيل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط يشمل ساير القرون وقال عيسى بن ابان لا تقبل الا مراسيل من كان من ايمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن هو عدل ثقة بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي صلى الله عليه وسلم على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروي الا عن عدل كذا ذكر شمس الايمة وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا يقبل ان كان الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لا لانه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرا لم يضبط فيه السنن قبل مرسله وقوله الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده بالاضافة والها استثنا من قوله فقد اختلف فيه يعني اختلف في قبول مراسيل من بعد القرون الثلاثة الا ان يروي الثقات مرسله الضمير

راجع الى المرسل كما رووا مسنده فحينئذ يقبل المرسل من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيقبل كمرسل القرون الثلاثة وفي المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيهما للاشباع كما في الدراهيم والصياريف واما القسم الرابع وهو ما ارسل من وجه واسند من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره فحجة عند العامة لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق **قوله** والمسند كذا وهو الخبر المروي عن الغير بواسطة او بوسايط من غير انقطاع واسطة بينه وبين الراوي فالمسند من السنة هو ما اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انقطاع واسطة من البين وهو ماخوذ من السند وهو ما يستند اليه من حايط او غيره فكان الراوي يرفع المروي الى من سمعه منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلاثة اقسام متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القايلين فيه بالقراين الزايدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد ماخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاؤوا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلاد القاصية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثير المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطيهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاسناد الى الحس واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا به لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرايل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون لقوله تع يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امره وقيل سبعون لقوله تع واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لما مر ولا يخفى ان هذه تحكمات فاسدة وان ما تمسكوا به ليس بشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين والاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد

الذي هو كامل عند الله مع قد توافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم
والدليل على انه غير مختص بعدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص
اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحالة التي يحصل فيها لم نجد اليهما في العادة سبيلا
لانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل
والري بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ
الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليها وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطيهم
وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يحصى عددهم
يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصا والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا
محصورين كان لامكان التواطي مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصا والحصر
دفعا لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا
عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وقوله وعدالتهم
يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قال قوم لان الاسلام والعدالة ضابط الصدق
والتحقيق والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرط عدمهما وعند العامة لا تشترط
ولا الاسلام في المتواتر للعلم الضروري للقطع بان اهل قسطنطنيه لو اخبروا بقتل ملكهم
حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا فجارا لا ان في المتواتر من السنة يشترط ذلك لما سيعرف
بعد وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او ايطانهم ومحلاتهم
وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا
لحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة او بلدة واحدة ولان اشتراط الكثرة الى كمال
العدد كما بينا يدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاحتمال
واظهر في الالزام على الخصوم لا لانها شروط حقيقية يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل
الشروط فيه حقيقة ما ذكرناه بديا وما اشبه ذلك مثل اروش الجنايات واعداد الطواف
والوقوف بعرفات **قوله** وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو مذهب جمهور العقلا
وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض
الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب
ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخي من الفقها الى انه يوجب علم
طمانينة لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمين اليه القلوب
فوق ما تطمين بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط والقايلون بانه يوجب علم اليقين
اختلفوا فذهبت عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري
من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا تمسك من انكر

حصول

حصول العلم به بان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام
المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع
انقلب الجايز ممتنعا وهو ممتنع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطي على الكذب الا ترى ان المعنى الذي
لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة
الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير
على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا
يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبيحة واحد ووقوع العلم اليقيني به مبني على تصوره لا
محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول وطمانينة كما قال الفريق
الثاني واحتج الجمهور بان المتواتر بوضعه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية
والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس من غير فرق ونجد المعرفة بجهة الغلبة
اخبار امثالها بجهة منازلنا سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر ونوع من المعقول وهو ان الخبر
المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه انما يقع اتفاقا او للتدين او
للمواضعة منهم عليهم او لداع دعاهم اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة
كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على ماكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق
وعدم دعوة الهوى والطبع لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة
وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي
اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور في شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون
كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في
الميزان وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسلة يفضي الى تطويل الكلام
ويرد حينيذ اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها
الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه
بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر وبنا
الواضح على الخفي غير جايز فتبين بما ذكرنا ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والترديد
في الضروريات باطل ثم من قال انه يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا بترتيب
مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس
وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطي على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم
منه الصدق لعدم الواسطة ولانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشي اعظم
من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب كالعلم بالنبوة

عند معرفة المعجزات ووجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون من اهل
الاستدلال وقد راينا انه لا يختص بهم فان كل واحد فى صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمها
بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا والعلم بالملوك الماضية والبلدان النائية يحصل
من غير استدلال وضع من جهة العالم وهو حد العلم الضروري ولانه لو كان استدلاليا
لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك وانما اشتغل بعض العلماء
بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم
عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او خبط فى عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا
ضرورة بمخالفتكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من
ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة منها نظرية لان صورة
الترتيب او التركيب ممكنة فى كل ضروري حتى فى اظهر الضروريات كقولنا الشى اما ان يكون
واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان
يمتنع اتصاف الشى الواحد بهما فالشى اما ان يكون واما ان لا يكون وانما كان كذلك لان
امكان صورة الترتيب لا يكفى فى كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات
بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه **قوله** وهو المشهور هو القسم الثانى من اقسام المسند
وهو اسم لخبر كان من الاحاد فى الاصل اى فى الابتداء ثم انتشر فى القرن الثانى حتى رواه جماعة
لا يتصور تواطيهم على الكذب وقيل هو ما تلقته العلما بالقبول والاعتبار للاشتهار فى القرن
الثانى والثالث دون القرون التى بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فى هذه القرون ولا
تسمى مشهورة حتى لا يجوز الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية فى الوضوء وغيرهما
ويسمى مشهورا ومستفيضا من شهره يشهره شهرا وشهرة فاشتهر اى وضح ومنه شهر سيفه
اذا سله واستفاض الخبر اى شاع وخبر مستفيض اى منتشر بين الناس واما حكمه
فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن
وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فثبت به علم اليقين لكن بطريق
الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة
لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى التى
هى تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وعامة المتاخرين
قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحده
وعند الفريق الثانى لا يكفر ونص شمس الايمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير فى الميزان
ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف فى الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على
قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بعد جمعهم عليه وليس ذلك الا

تعين جانب الصدق فى الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا لا ضروريا الا انه لا يكفر
جاحده لان انكاره وجحوده لا يودى الى تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم يسمع من الرسول صلى الله
عليه وسلم عدد لا يتوهم تواطيهم على الكذب بل هو خبر واحد قبلته العلما فى العصر الثانى وانما يودى الى
الى تخطية العلما فى القبول وانهم بعدم التامل فى كونه عن الرسول غاية التامل وتخطيتهم ليست
بكفر بل هى بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يودى الى تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم اذ المتواتر
بمنزلة المسموع منه عليه السلام وتكذيبه كفر ووجه قول الفريق الاخر ان الرواة فى الاصل لم يبلغوا
حد التواتر فيتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده لان الكفر لا يثبت بانكار ما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار
هذه الشبهة فى سقوط العمل به لان الشبهة الناشية فى خبر الواحد والقياس التى هى فوق هذه الشبهة
لا يوثر فى اسقاط العمل بهما فهذه اولى فيجب اعتبارها فى حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة
يقرب الى اليقين فوق الظن الذى يحصل بخبر الواحد لاتفاق العلما من الصدر الثانى ومن بعدهم على قبوله
والعمل به فصار مثل المتواتر من هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التى هى نسخ معنى لانه متواتر معنى
ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل
اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذى هو ضده على ما يعرف فى فصل النسخ ان شا
الله عز وجل ثم الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا
محضا لم تجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه نسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذى
هو من الاحاد من وجه ومن المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين حظهما وقوله احترازا عندنا احترازا عن قول
الشافعى واصحاب الحديث فان الزيادة بيان محض عندهم على ما سياتيك بيانه ان شا الله تعالى **قوله** وذلك
اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم فى حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد
ماية ورجم بالحجارة وبرجم النبى صلى الله عليه وسلم ماعزا وغيرهما والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره
والتتابع فى صيام كفارة اليمين بقراة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وكانت قراته
مشهورة فتجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ معنى فى هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية
والزانى يتناول المحصن كما يتناول غيره فبزيادة الرجم انتسخ حكم الرجم الجلد فى حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم
يتناول حالة التخفيف فى ايجاب الغسل فبزيادة المسح انتسخ الحكم فى هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام
ثلاثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفريق وليس ما ذكرنا من
قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه فى القوة وان يكون متصلا لا
متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا وقوله لكنه اي المشهور لما كان كذا جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة
السلف بمنزلة المتواتر ينبغى ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانينة فقال لما كان من الاحاد فى الاصل ثبت به
اي بكونه من الاحاد شبهة فيه سقط بها علم اليقين **قوله** وخبر الواحد وهو القسم الاخير من اقسام المسند وهو
الخبر الذى يرويه الواحد اى المخبر الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان لا يخرج عن كونه من اخبار

الاحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار وقوله الواحد والاثنان اشارة
الى رد قول من فرق بين الاثنين والواحد مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين دون الواحد
مستدلا بان امر الديانات اعظم واهم من المعاملات فكان اولى باشتراط العدد فيه الى رح قول من
شرط عدد الاربعة متمسكا بان امر الديانات لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع
في باب الشهادة وهو الاربع الا انا نقول ان قول الثانى لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول
لم يكن في اشتراطه فايدة واشتراطه في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط لفظة الشهادة وقيل
في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد يقوى في الصدق بتمسكه بالاصل وهو براءة الذمة والمدعي
ساواه بمعارضته بالشاهد الواحد فلا بد من شاهد اخر ليترجح جانبه في ظهور الصدق فاما في امور
الديانات فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في المخبر بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط
العدد فيه **قوله** وحكمه اذا ورد الى اخره خبر الواحد اذا وجد شرايطه التي ذكرها يوجب العمل
ولا يوجب اليقين ولا الطمانينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن
الناس من ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين فيه بان
صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرعه باوضح دليل واى ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد
الا الظن بخلاف المعاملات حيث قبل فيها خبر الواحد بلا خلاف لان قبوله فيها من الضرورة فانا نعجز
عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من
منعه سمعا مثل القاشاني واهل داود والرافضة محتجين بقوله تع ولا تقف ما ليس لك
به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر
هذا النص قالوا ولا معنى لقول من يقول العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا
وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تع علما في قوله عز ذكره فان علمتموهن
مومنات فلا يتناوله النهي لانه ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تع ان يتبعون
الا الظن الاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الظاهري الى ان الاخبار التي حكم
اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تع عن
اتباع الظن بقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على اتباعه في قوله جل ذكره ان يتبعون الا الظن وله
وان يقولوا على الله ما لا يكون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم افادة العلم لا محالة
وتمسك العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة
الاية اوجب الله تع على كل طايفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم
وانما اوجب الانذار طلبا للحذر بقوله لعلهم يحذرون والترجي من الله تع محال فيحمل على الطلب
اللازم وهو من الله تع امر فيقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطايفة منها اما واحد او
اثنان فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب

العمل

العمل بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذ لا قايل بالفرق ولا يقال لو كان الراجع
مامورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان السامع يكون مامورا بالقبول كالشاهد الواحد
مامور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وما لم تظهر العدالة بالتزكية لانا
نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله لعلهم يحذرون يشير
الى وجوب القبول والعمل فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع
المدعي وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة
واما السنة فقبول رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر سلمان في الصدقة والهدية وخبر ام سلمى في
الهدايا ايضا وكانت الملوك يهدون اليه على ايدي الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم
لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطيهم على الكذب وقد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عنه عليه
السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن اميرا
لتعليم الشرايع وعتاب بن اسيد الى مكة ودحية بكتابه الى قيصر او هرقل بالروم وحذافة السهمي
بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمري الى النجاشي وعثمان ابن ابي العاص الى الطايف وحاطب بن ابي
بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الغساني بدمشق
وولى على الصدقات عمر بن قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن
عاص وعمرو بن حزم واسامة ابن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول
ذكرهم وانما بعث هولاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون
حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى انفاذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع اصحابه وتخلت دار هجرته
عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان
خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالف كذا ذكر الغزالي واما
الاجماع فهو ان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقايع خارجة عن الحصر والعد من غير نكير منكر ولا
مدافعة دافع كما بينا بعضها في الكشف فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها وعلى هذا
جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وطاوس وسعيد بن
المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم وعليه جرى من
بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر وكذا الاجماع منعقد من الامة على قبول خبر الواحد في
المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تع كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته
والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية او
ببيع هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة
حدود واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجيب بما بلغه من الرسول بطريق الاحاد
فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في ساير المواضع وما ذكروا من الفرق بين

المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار كتحققها في المعاملات
لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لشبهة في النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا
اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالايتين فهو انا لا نسلم
ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم
اليقيني من اصول الدين او فروعه على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب
العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع واما دعوى حصول علم اليقين ففاسد لانا نجد
في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي خبر الواحد
لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لتعارض خبران فكيف
نصدق بالضدين قال وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم ارادوا به انه يفيد العلم
بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا الظن
علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ثم قبول خبر
الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب اربعة في نفس الخبر
واربعة في المخبر فاحد الاربعة الاولى ان لا يكون مخالفا للكتاب وبيانه ان خبر الواحد ان ورد
مخالفا لنص الكتاب ان امكن تاويله من غير تعسف يحمل على التاويل الصحيح وان لم يمكن تاويله
الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه لا يمكن قبوله من غير تاويل لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد
ظني ولا تعارض بينهما فيسقط الظني بمقابلة القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز التاويل مع
التعسف بطل التناقض من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فكذلك
عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجازية كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب
به وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب
بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم وانما يفيد غلبة الظن كخبر
الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام
ابي زيد ومن تابعهم من المتاخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص
والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ
ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول
والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان
الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر دون النظم
والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في
الثبوت فلابد من ان تؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر نظمه
ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح

خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف
منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي انه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضا
فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله عز اسمه فيه رجال يحبون
ان يتطهروا فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين وقد ثبت بالنص انه من
التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال
الحدث فلا يثبت مع اثبات حدث اخر كما لو توضا مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله
عليه السلام المحرم لا يصيد عاصيا ولا فارا بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا وقوله
عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران وحديث التسمية
في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا الاية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها ان
لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على
الكتاب ولم يجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين
وهو ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب
فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من
وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام تقتضي
استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو استغراق
الجنس وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين
على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب
والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها ان
لا يكون في حادثة تعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لان النبي صلى الله
عليه وسلم فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه بحيث يحصل به التواتر والشهرة مبالغة الى عدد
في اشاعته لحاجة الخلق اليه ولهذا تواتر نقل القران واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها
ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين
من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي وجميع اصحاب الحديث على ما عرف
ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر
الذي رويته بسرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته
اذ القول بان النبي صلى الله عليه وسلم خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم ساير الصحابة
مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الايمة ودابهما ان لا يكون متروك المحاجة به

عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهما يكون مردودا
عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم فى ذلك غيرهم من الاصوليين
واهل الحديث قايلين بان الحديث اذا ثبت سنده وصح مخالف الصحابى اياه وتركه العمل والمحاجة
به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابى محجوج به كغيره ومن رده احتج بان
الصحابة هم الاصول فى نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة
مع ان عنايتهم بالحجج اقوي من عناية غيرهم بها فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف منهم
دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت رضى الله عنه
عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى هذه
المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعايشة رضى الله عنهم الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل فى الرق
والحرية كما هو قول الشافعى وذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما الى انه يعتبر بحال المراة كما هو
مذهبنا وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات
الا اذا كانا حرين ثم انهم تكلموا فى هذه المسئلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع
ان راويه وهو زيد بن ثابت فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولين ثبت فهو ماول
بان ايقاع الطلاق الى الرجال وقوله لم يظهر من الصحابة الاختلاف فيهما اي فى الحادثة وترك
المحاجة به شرط واحد اي لم يظهر منهم ترك المحاجة به عند وقوع الاختلاف فى الحادثة واما
الاربعة التى فى المخبر فالعقل والعدالة والضبط والاسلام اما اشتراط العقل وهو نور فى
الباطن يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات فلان الخبر كلام لا محالة
والكلام فى الشاهد وضع لاظهار المعنى الذى فى القلب ولا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه
قد يسمع من بعض الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدورها عن عقل
ولهذا لا يجب بقراة الببغا سجود التلاوة عند اكثر المحققين واما اشتراط الضبط وهو على ما ذكره
الامام فخر الاسلام سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه
بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساة الظن بنفسه الى حين ادايه فلان الحجة هو الكلام
الصدق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة وهى الاستقامة على الطريق الحق
فلان الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من
ترجيح جانب الصدق للقبول وذلك بالعدالة واما اشتراط الاسلام وهو قبول الدين الحق
والتصديق بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فليس لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافى الصدق ولكن
لان الكفر يورث تهمة زايدة فى الخبر يدل على كذبه لان الكلام فى الاخبار التى تثبت بها احكام الشرع
والكفار يعادونا فى الدين اشد العداوة فتحملهم المعاداة على السعى فى هدم اركانه بادخال ما ليس
منه فيه واليه اشار الله تعالى بقوله لا يالونكم خبالا اي لا يقصرون فى الافساد عليكم فلم يقبل خبر الكافر

لهذه

113
لهذه التهمة الزايدة كما لم تقبل شهادة ذى الضغن وكما لا تقبل شهادة الوالد لولده لمعنى زايد تمكن
عمه الكذب فى شهادته وهو الشفقة والميل اليه طبعا وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد فى رد رواية
الكافر على الاجماع المنعقد على سلبه عن اهلية هذا المنصب فى الدين لخسته وان كان عدلا فى دين نفسه
ثم كل واحد منها على قسمين ظاهر وباطن ونعنى بالظاهر ما فيه نوع قصور بالنسبة الى الباطن وبالباطن
ما هو كامل فالظاهر اي القاصر من العقل ما يحدث منه فى الانسان فى حال الصبا والكامل منه ما بلغ
الى درجات الكمال والاعتدال وهو ما يحصل بالبلوغ من غير افة والظاهر من الضبط حفظ المتن بصيغته
ومعناه لغة والباطن الكامل منه ان يضم الى ما ذكرنا ضبط معناه فقها وشريعة والظاهر من العدالة
ما ثبت بنفس الاسلام والعقل فانهما يحملان المرء على الاستقامة ويدعوانه اليها والباطن الكامل
منها ما عرف بالاختبار والاستدلال بان كان المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة
ولم يصر على صغيرة فيستدل بظهور اثر دينه وعقله فى الانزجار عنهما على ظهور اثرهما فى الاحتراز عن
الكذب فى الدين والظاهر من الاسلام ما ثبت بالميلاد بين المسلمين ونشوه على طريقتهم وثبوت احكام
الاسلام بتبعية الابوين والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال
ان لم يقدر على التفصيل وان يصدق بجميع ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الاخرة وغيرها واذا
عرفت هذا فاعلم ان الشرط فى باب الرواية من العقل والعدالة الكاملة منهما دون القاصر لان
القاصر منهما فى حكم العدم فلا يقبل رواية الصبى لقصور عقله ولا البالغ المعتوه وهو الذى اختلط
كلامه وافعاله فكانت بين افعال المجانين وافعال العقلا لانه ملحق بالصبى فى جميع الاحكام ولا
رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور فى زماننا وهو الذى لم يعرف فسقه وعدالته لقصور
عدالته واما الظاهر من الضبط فشرط لصحة اصل الرواية حتى لم تقبل رواية من اشتدت غفلته
خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مسامحة اي مساهلة ومجازفة وان وافق
القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام بشان الحديث والمساهلة عدم
المبالاة بالسهو والخطا والمساهل هو الذى لا ياخذ فى الامور بالجزم والمجازفة التكلم من غير خبرة
وتيقظ فارسى معرب والكامل منه شرط القبول على الاطلاق حتى قصرت رواية من لم يعرف
بالفقه فلا تعارض روايته رواية الفقيه بل يرجح الثانى على الاول فى الرواية وانه لكمال الضبط
فى الثانى دون الاول وتقدم رواية الفقيه على القياس ولا يقدم غير الفقيه واما الاسلام
فلا يكتفى بظاهره فى صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما فى ساير الشروط
الا ان يظهر امارته نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا لحينئذ لا يشترط
البيان للكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه فى الحكم بكمال ايمانه والحاصل ان البيان
لثبوت كمال الايمان انما يشترط فى حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما فى
حق من وجدت فيه فهى قايمة مقام البيان فلهذا لا يقبل خبر الكافر لفوات اصل الايمان ولا خبر

من لم يعرف اسلامه بالبيان او الامارات الظاهرة لانه اسوا حالا من المستور وان كان محكوما
في حقه بظاهر الاسلام بالميلاد بين المسلمين **قوله** الا في الصدر الاول متصل بقوله لا يكون
خبره حجة واراد بالصدر الاول قرن الصحابة ومن في معناهم من القرنين الاخرين فخبر
المستور في باب الحديث ليس بحجة باتفاق الروايات كخبر الفاسق اليه اشار فخر الاسلام لما
ذكرنا من فوات العدالة الباطنة الا خبر المستور من القرون الثلاثة فانه مقبول بشروط نذكرها
لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم لهم بالخيرية وليس تعديل اقوى
من تعديل صاحب الشرع واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو قضى
بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بنجاسة الماء فقد
اختلفت الرواية في خبره وروى الحسن عن ابي حنيفة انه كالعدل في هذا الخبر وهو ظاهر على مذهبه
فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم لثبوت عدالتهم من حيث الظاهر بقوله
عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه فهذا من صاحب الشرع
تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكي وذكر محمد في كتاب الاستحسان انه
مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلاة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو
عنده رجل مسلم مرضي لم يتوضا به وان كان فاسقا فله ان يتوضا بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا
الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه لا بد من اشتراط العدالة لترجيح جانب الصدق في الخبر
وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم
فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوته
ظاهرا لنزول العتق **قوله** وقال محمد ثم ذكر محمد في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رايه
فان كان اكبر رايه انه صادق تيمم ولا يتوضا به لان اكبر الراي فيما بني على الاحتياط كاليقين
وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير لا يجوز له التيمم فكان
الاحتياط في الاراقة ليصير عادما للماء فيجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رايه انه كاذب توضا
به ولم يتيمم فان قيل كان ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا لمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في
سور الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لتعارض الادلة في سور الحمار قلنا حكم التوقف
في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا
ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه **قوله** وفي خبر الكافر الى اخره
الكافر اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضا بذلك الماء ولكن
اذا اراق الماء اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصلى
لا يجوز صلوته لانه لما لم يلزمه موجب ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشرايع وكان خبره ملزما
على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا الصبي والمعتوه عند عامة المشايخ لان

موجب

موجب ما اخبرا به لم يلزمهما فلو قبلنا خبرهما صار الزاما على الغير ابتداء وليس لهما ولاية
الالزام على الغير بوجه الا ترى انه لا ولاية لهما على انفسهما فكيف يثبت لهما ولاية على الغير الا ان
احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم اذ الكفر والصبا والعته لا ينافي الصدق وعلى تقدير
الصدق لا تحصل الطهارة بالتوضي به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في الاراقة ثم التيمم بعده
لتحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا يجوز له التيمم من غير اراقة لانه واجد للماء الطاهر
ظاهرا **قوله** وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام الى اخره احترز به عما فيه الزام محض
من حقوق العباد كالحقوق التي يجري فيها الخصومات فان فيه لا يقبل خبر الواحد الا بشرط
العدد ولفظة الشهادة والاهلية والولاية لانه لما كان من قبيل الالزامات لم يكن بد من اهلية
الولاية للمخبر ليصلح خبره للالزام ومن زيادة تاكيد باشتراط لفظة الشهادة والعدد دفعا
للتلبيس وصيانة للحقوق المعصومة وعما فيه الالزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل
وحجر الماذون ونحوهما فان فيه يشترط احد شرطي الشهادة العدالة والعدد عند ابي حنيفة
اعتبارا لمعنى الالزام من وجه واما ما ليس فيه الزام بوجه كالوكالات والمضاربات والاذن
في التجارات فيقبل فيه خبر كل واحد مميز عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا مسلما كان
او كافرا لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط الشرايط المذكورة سوى التمييز فان
الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل مكان وزمان يبعثه الى وكيله او غلامه فلو
شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشرايط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط اشتراطها للضرورة
لان لها اثرا في التخفيف وقوله ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم
الضرورة ههنا واحتراز عن اخبار الفاسق بنجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم الراي
لان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه اذ العمل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء
هو الطهارة فلم تكن الضرورة لازمة فوجب ضم التحكيم اليه فاما ههنا فلا اصل يعمل به فجعل الفسق
هدرا وجوز قبول خبره مطلقا كخبر العدل والثاني ان الخبر ههنا غير ملزم لان العبد والوكيل
يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واعتبار هذه الشروط في المخبر ليترجح جانب
الصدق في الخبر فيصلح الخبر للالزام وذلك اي اعتبارها لما ذكرنا انما يحسن فيما يتعلق به اللزوم
من امور الدين فلا وجه لاشتراطها فيما لا الزام فيه اصلا من المعاملات **قوله** وانما اعتبر خبر
الفاسق الى اخره جواب عما يقال لما شرطت هذه الشرايط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم
ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تايد
اي يقوى باكبر الراي لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك
فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اي الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام
وحرمته امر خاص اي بالنسبة الى رواية الحديث يعني انه ليس بامر يقف عليه جميع الناس

حتى امكن تلقيه من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لان ذلك يكون في
الفيافي والاسواق والغالب فيهما الفساق فوجب قبول خبره فيه مع التحري للضرورة ثم
اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والصبي بوجهين فقال وكونه اي كون الفاسق
مع صفة الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانتفا التهمة اي تهمة الكذب
عن غيره حيث يلزمه بخبره من الاجتناب والاقدام ما يلزم غيره فلا يكون خبره ملزما على الغير
ابتدا بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا
ولم يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتدا من غير اهلية الالزام فلا يقبل
ثم اشار الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة ههنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم
الراي كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اي لكن هذه الضرورة غير لازمة
لانه لما تعارض ههنا جهة الصدق والكذب في خبره امكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء في
الاصل طاهر وكذا الاصل في الطعام هو الحل فعمل به واذا كان كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر فسقه
من وجه حتى لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم الراي اليه بخلاف المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان
الضرورة ثمه لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سوا وقع في
قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا
نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق
واما صاحب الهوى فكذا الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به الطبع من الشهوات من غير
داعية الشرع والانتحال اتخاذ النحلة وهي الملة اى الدين اعلم ان ممن اتبع الهوى من يجب اكفاره
كغلاة المجسمة والروافض ويسمى الكافر المتاول ومنهم من لا يجب اكفاره يسمى الفاسق المتاول واختلف
في القسم الاول فذهبت جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة
وكان متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره فيحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر العدل المسلم وذهب
اكثرهم الى ردها لان الكافر ليس باهل للشهادة ولا للرواية لما بينا وكونه متاولا وممتنعا عن المعصية
غير عالم بكفره لا يجعله اهلا فان كل كافر متاول كما ان اليهود لا يعلمون بكفرهم وتورعه عن الكذب
كتورع النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكر الغزالي واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني
ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد
اولى لانه اقوى غاية ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله بفسقه فسق اخر انضم الى فسق فكان
اولى بالمنع ولم يكن عذرا كجهله بكفر نفسه وبرقها وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادة
الفاسق انما لا تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغلوه
في الاحتراز عن المحظورات حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او بخروجه عن الايمان فهذا الاعتقاد
يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك

التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة الا الخطابية من الروافض
فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعي اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم
لا يحلف كاذبا فاعتقادهم هذا يمكن تهمة الكذب في شهادته واما رواية هذا القسم فمقبولة على
الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب على
غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب عليه وعند بعضهم يقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا الناس
الى هواه لا يقبل اذا كان كذلك وهو مختار الشيخ ومذهب عامة اهل الفقه والحديث لان دعوته
الناس الى هواه ومحاجته في ذلك سبب داع الى التقول اى الافترا والكذب فيورث ذلك تهمة في روايته
كما في شهادة الوالد لولده فلا يقبل وذكر ابو اليسر ان المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان
ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره لتوهم
الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد
الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه قوله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة الى
اخره ولما بين الشيخ شرايط قبول خبر الواحد وكونه حجة شرع في بيان شرط تقدمه على القياس
فقال ان كان الراوي معروفا بالفقه كالجماعة المذكورين كان حديثه حجة يترك به القياس عند
الجمهور ويحكى عن مالك ان القياس يقدم على الحديث لان فيه تمكنت شبهها كثيرة فانه يجوز ان
يكون الراوي ساهيا او غالطا او كاذبا ويجوز انه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم والقياس ما تمكنت فيه
الا شبهة واحدة وهي الخطا وما فيه شبهة واحدة اولى مما فيه شبهات كثيرة واحتج الجمهور باجماع
الصحابة فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وبان الخبر يقين باصله لانه
قول الرسول صلى الله عليه وسلم والشبهة في طريقه وهو النقل والراي محتمل باصله في كل وصف اذ كل وصف
من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل
اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو
الخبر اولى والعبادلة اما جمع عبدل فان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع
عبد وضعا كالنسا للمراة وهم عند الفقها عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
وعند المحدثين عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وان كان الراوي معروفا
بالعدالة والضبط دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالف القياس لم يترك الخبر
الا للضرورة وانسداد باب الراي من كل وجه حتى اذا كان موافقا للقياس مخالفا لقياس لم يترك
الحديث وقوله وانسداد باب الراي تفسير الضرورة يعني اذا كان مخالفا للقياس من كل وجه يترك
القياس لان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتي جوامع
صحه
الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا
فيهم على ما جا في كثير من الاخبار امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي

نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول صلى الله عليه وسلم لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بعد فهم المعنى فيدخل في هذا الخبر شبهة زايدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر ترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه **قوله** وذلك اي مثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة في المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فالشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا يفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون مخالفا للكتاب والسنة الموجبتين للعمل بالقياس معارضا للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لان من احاديث ابي هريرة رضي الله عنه انما يقبل ما لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع انه رواية معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا واقوى سندا وراويه وهو ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من معبد قلنا قد روي خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبرا الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة

العدول

العدول انه يروي كما سمع لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب وهنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برايينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ايضا خبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها انما تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا يرى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصايم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس ومذهب ابي حنيفة انه قال ما جاءنا عن الله وعن رسول الله فعلى الراس والعين ولم ينقل من احد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او السنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث ولمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لفوات فقه الراوي على انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم وقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال اسحق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلاثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسماية وقال البخاري روى عنه سبعماية نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس **قوله** وان كان الراوي مجهولا الى اخره اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة رضي الله عنهم لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى اياهم وثنايه عليهم في اي كثيرة مثل قوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الاية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الاية وقوله جل ثناوه لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثيرة وبقول الرسول صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

ولاشك انه لا اهتدا من غير عدالة وقوله عليه السلام لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق
احدكم مثل الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى اختار
لي اصحابا واصهارا وانصارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلا من تعديل
علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثنا لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة
والجهاد وبذلهم المهج والاموال وقتلهم الآبا والاولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع
بعدالتهم واما ما جرى بينهم من الفتن فسا على النا ويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان
الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم
ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهبت عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى
ان من صحب النبي صلى الله عليه وسلم لحظة فهو صحابي لان اللفظ ماخوذ من الصحبة وهي تعم
القليل والكثير وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي صلى الله عليه وسلم وطالت
صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ عنه ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من
اصحابه وكذا اذا طالت المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التتبع او الاخذ عنه وكذا لو حلف
زيد انه صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق قال الغزالي الاسم لا ينطلق
الا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف تخصيص الاسم
بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل
بتقريب وسمعت عن شيخي ان ادناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من
الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت
هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف ذاته
الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته واليه اشير
بقوله لا يعرف الا برواية حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر
طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وان راوا النبي صلى الله عليه
وسلم ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم
وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجهالة اي كان مجهولا في رواية الحديث حتى
لا يعرف الا بكذا واحترازا عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير
مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل وابصة
بن معبد هو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها
روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يعيد وسلمة بن
المحبق بكسر البا لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم المحبق
صخر بن الوليد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده روى عن النبي

صلى

صلى الله عليه وسلم انه قال فيمن وطي جارية امراته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان
استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو
كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومعقل بن سنان بن
اشجع بن ويث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع الرسول صلى
الله عليه وسلم وسكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة سنة ثلاث وستين روى قصة
بروع كما بيناها ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا
بصحته اي بصحة حديثه او بصحة المروي يعني روايتهم عنه للقبول والعمل به الا للرد عليه
او سكتوا عن الطعن والرد بعد ما بلغهم روايته صار حديثه في هذين الوجهين مثل
حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل
فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى
يصح عندهم انه مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس
من روايتهم فلا يكون قبولهم الا بعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه او لانه
موافق لما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او لرواية بعض المشهورين عنه
وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان
سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت
نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف فيه اي في صحة حديثه مع نقل
الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اي ان عمل به البعض ورده البعض يقبل ايضا
مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه
مثل حديث معقل بن سنان فيما روى ان ابن مسعود سيل عمن تزوج امراة ولم
يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السايل يتردد اليه ثم قال بعد شهر
اجتهد فيه برايي فان يك صوابا فمن الله وان يكن خطا فمن ابن ام عبد وفي رواية
فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ارى لها مهر مثل نسايها لا وكس ولا شطط
اي لا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية
الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق
الاشجعية بمثل قضايك هذا وكان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر
ودخول فسر بذلك ابن مسعود سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاوه قضا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل حديثه ورده علي رضي الله عنهم فقال ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته القياس الذي عنده
وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها

قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا وقيل
انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم يرهذا الرجل حتى يحلف ولما اختلف في قبوله
اخذنا به لما ذكرنا على ان الثقاة رووا هذا الخبر عنه مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة
ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعملهم بخبر عبد الله وقوله
اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من
عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم
المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط **قوله** عندنا يشير الى الاختلاف في
هذا القسم فان ثبت فوجهه ان الرد لما عارض القبول تساقطا وصار الخبر بمنزلة ما لو لم يلحقه
رد ولا نكير فيلتحق بالقسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة
روايته ذكر الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو
الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولا يترك العمل به وترجيح الرأي عليه بخلافه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموا
في هذه الرواية ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل بروايته فاذا اظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء
من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة ويسمى هذا النوع منكرا او مستنكرا لان اهل الفقه
والحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا
مسلما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين
لا نبي بعدي الا ان يشاء الله تعالى فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعو اليه من الالحاد والزندقة ويدعي النبوة
فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا
ليس بمعلوم ايضا فكان جايزا ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في
حق الوجوب ولا في حق الجواز وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن
حفص المخزومي طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي صلى الله عليه وسلم
بعثه مع علي رضي الله عنهما الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان عمرا طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام
ليس لها نفقة ولا سكنى وارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها
المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك فرده عمر رضي الله عنه
وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت
اتهمها بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى
وسنة رسوله نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس
الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص والسنة لتلي النص وروي السنة

واشار

118

واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا
يخرجن ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لها النفقة والسكنى
ورده ايضا اسامة بن زيد وابو سلمة بن عبد الرحمن واسحق وسعيد بن المسيب والاسود والنخعي
والثوري ومروان بن الحكم ورد عمر كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم ولم
ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه فثبت ان هذا الحديث منكر
فلم يجز العمل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اي لم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر منهم رد
ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جايز يعني اذا وافق القياس
او اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة
العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في
السلف يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب
العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الائمة فان قيل اذا
وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة
الحكم اليه فلا يتمكن ما في القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث فاما رواية مثل هذا
المجهول في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا
الزمان ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين
وفي مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المنكر
لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمستنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر
منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب
الرأي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة وخبر الواحد علم غالب الرأي اي خبر
الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة او في حكم المعروف وفي مقابلته المستتر اي خبر المجهول
الذي لا يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه والله اعلم **قوله** ويسقط
العمل بالحديث الى اخره اذا افتى الراوي بخلاف ما رواه من الحديث او عمل بخلافه فذلك لا يخلو من ان
يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه
ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر او لا يكون فان
كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك
كان مذهبه وان ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل عليه احيانا للظن به وكذلك ان لم
يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل
على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه وكذلك ان كان بعد
الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا

او بمعنى المشترك فيعمل باحد وجوهه لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة لا يصير تاويله
لان تاويله وعمله بخلاف الظاهر لا يغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتاويله لا يكون
حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له
وجه وجب اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك
يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على انه منسوخ او ليس
بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس بثابت ساقط
العمل والاعتبار وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة
او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان
مغفلا وكل ذلك مانع من قبول الرواية ولا يقال انما صار فاسقا بالخلاف مقتصرا على الحال
فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية لانا نقول قد بلغ الحديث
منه الينا وقد ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه في الحال وهذا
لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر
انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون عدمها ومثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فيسقط
العمل بما روي ويحمل على انه عرف انتساخه بعد وما روت عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصة بنت اخيها
عبد الرحمن المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غايبا فلما انكحت فقد جوزت نكاح المراة نفسها
دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النسا فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون
فيه عمل بخلاف ما روت فتبين به نسخه **قوله** او من غيره من ايمة الصحابة اي يسقط العمل بالحديث
ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير راويه من ايمة الصحابة قيد بقوله من ايمة الصحابة لان مخالفة
غير الصحابة من ايمة النقل وطعنه فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعن طعنا
مبهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسرا بامر مجتهد فيه كالطعن بالارسال
وبشربه النبيذ لمن يعتقد اباحته وبركض الدواب وكثرة المزاح ونحوها وكذا ان كان مفسرا
بما يوجب الجرح بالاتفاق ولكن الطاعن معروف بالتعصب او متهم به لان الظاهر ان التعصب
حمله عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق ممن هو معروف بالعدالة والنصيحة والاتقان
فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوي من ايمة الصحابة رضي الله عنهم
لا يقدح في الحديث اذا كان مما يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص
للحايض في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنهما انها تقيم حتى تطهر وتطوف فلا يترك
العمل بالحديث المرخص لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة اذا

امكن حمل خلافه على وجه حسن وقد امكن بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص
ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من يبلغه ان يعمل به فاما اذا لم يحتمل مسلك ذلك الحديث الخفا
عليه فخلافه يسقط العمل به ويخرجه من ان يكون حجة لانه لما انقطع توهم انه لم يبلغه ولا يظن
به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سوا رواه هو او غيره كان احسن الوجوه
ان يحمل على انه عرف انتساخه فترك العمل به وذلك مثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد ماية وتغريب عام والثيب بالثيب جلد ماية ورجم بالحجارة
اي حد زنا البكر بالبكر وحد زنا الثيب بالثيب كذا ثم صح عن الخلفا رضي الله عنهم انهم ابوا الجمع بين
الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليهم الحديث لشهرته فيهم فعرفنا به انتساخ هذا الحكم وكذلك
صح عن عمر رضي الله عنه قوله والله لا انفي ابدا بعد ما نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا وقول علي رضي الله عنه
كفى بالنفي فتنة مع علمنا انه لم يخف عليهما الحديث فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب
قوله ويحمل على الانتساخ يتعلق بالقسمين اي يحمل الحديث على صيرورته منسوخا بمخالفة الراوي
قولا او عملا او بمخالفة غيره من ايمة الصحابة والانتساخ ههنا مصدر انتسخ المبني للمفعول لا مصدر
انتسخ لانه متعد وليس المراد هنا المتعدي **قوله** واختلف فيما اذا انكره اي الحديث المروي عنه
هو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي
او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك ففي الوجه
الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للاخر فلا بد من كذب
واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للتيقن بعدالة كل
واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كبينتين تكاذبتا لم يقبلا ولم تسقط
عدالتهما وفايدته تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول واما
في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في
رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو مختار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من
المتاخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم ينكر متمسكين
بان حال كل واحد منهما محتمل فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة
اذ الانسان قد يروي شيا لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة فكان
مصدقا في حق نفسه فقلنا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع ولا يبطل ما ترجح من جهة
الصدق في خبر الراوي بعدالته بنسيان الاخر كما لا يبطل بموته وجنونه فيحل للراوي الرواية وهذا بخلاف
الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر
الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل الا
يرى انه لو سمع الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية عنه فاذا انكرها

والمدعي مصدق في حق نفسه بقي السماع فحل له الرواية واحتج من رده بان الحديث يرد بتكذيب
العادة بان كان الحديث غريبا في حادثة مشهورة فبتكذيب الراوي اولى لان تكذيبه ادل على
الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح
راجح على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال برسول الله صلى الله
عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث او يصير
هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة
كما في الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر
ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فقلنا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق
الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقد قيل ان هذا اي سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي
عنه قول ابي يوسف خلافا لمحمد بنا على اختلافهما في مسئلة ذكرها الخصاف في ادب القاضي ان
من ادعى عند القاضي انه قضى له على خصمه بكذا والقاضي لم يتذكر قضاه وانكر ذلك فاقام البينة على
ذلك تقبل عند محمد لاحتمال النسيان من جهة القاضي ولا يقبل عند ابي يوسف لانكار من يسند
القضا اليه فكذلك في باب الرواية ومثاله حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي
قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني
ربيعة عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل والله اعلم

فصل في المعارضة

لا تعارض في انفسهما وصفا ولا تناقض فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص
العلة وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سوا كان لمانع او لا لمانع وعند من
جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين
وتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض
يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض بالدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد
منهما في النصوص مستلزم للاخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فيكون
ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد
لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل والظاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا
لان التناقض في عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفي والاثبات بحيث يقتضي لذاته ان يكون
احدهما صادقا والاخر كاذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى لان ذلك اي التعارض والتناقض
من علامات العجز فان من اقام حجة متناقضة على شي كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة
وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن
المعارضة والعجز عن ذلك بنا على الجهل بحقايق الاشيا والله تعالى يتعالى عن ان يوصف بالعجز

والجهل

والجهل فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حجج حقيقة وانما يقع التعارض بين هذه الحجج لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف
التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يثبت
التعارض في الحكم حقيقة فلاجرم احتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة
هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته ومنه سمي السحاب
عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل
الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيد بالمتساويتين احترازا عن غيرهما لان
التدافع لا يتحقق بين القوي والضعيف بل يترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر
الواحد لا يعارض المشهور وبعدم امكان الجمع احترازا عن امكان الجمع بينهما فان التدافع الذي
هو الركن في المعارضة يسقط عند امكان الجمع بوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة المحكوم والمحكوم
عليه لان تحقيقه بتناقض الكلامين ولا تناقض الا عند اتحادهما فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوى
لا يناقضه قولك لا يذبح ولا يشوى اذا اردت به برج الحمل لاختلاف المحكوم عليه واذا قلت المكره
مختار اي له قدرة على الامتناع لا يناقضه قولك المكره ليس بمختار على انه ما خلي ورايه وشهوته
لاختلاف المحكوم ويندرج فيما ذكرنا ما شرط فيه من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة
والفعل والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان زيد ليس بجالس اي في
زمان او مكان اخر كان المحكوم في الاول عين في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب اي لعمرو وزيد
ليس باب لخالد اذ المحكوم في الاول ابوه عمرو وفي الثاني ابوه خالدا وقلت الخمر مسكر في الدن اي
بالقوة الخمر ليس بمسكر في الدن اي بالفعل اذ المحكوم فيهما امران متغايران فان قلت الزنجي
اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي جميع اجزايه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزا وفي الثاني
كلها فيتغايران وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اي يشترط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر
اي يشترط كونه اسود فان المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم
الموصوف بالسواد وهما متغايران وبالجملة ينبغي ان لا يتغاير احد الكلامين الاخر في شي البتة
الا في النفي والاثبات فينفي احدهما ما يثبته الاخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير
تفاوت **قوله** وحكم المعارضة كذا اذا ورد نصان متناقضان فالسبيل فيه الرجوع
الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم ولم يمكن الجمع
بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل
بالاخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به
بعدها فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل اخر يمكن به اثبات
الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يوجد فيه نص الكتاب لتساقط النصين المتعارضين فلا بد

من دليل اخر يعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين الايتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله
ان امكن او الى اقوال الصحابة والقياس ان لم يوجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة
مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك
به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس ويؤيده ما ذكره
الامام فخر الاسلام في شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين ايتين فالميل الى
السنة واجب وان وقع بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل
الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك
بالقياس مثل ابي الحسن الكرخي وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما
كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس اخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري
ثم مختار الشيخ ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع اي حكم المعارضة بين
الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لا على التساوي
فيصار الى اقوال الصحابة اولا ثم الى القياس وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا
بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة اي الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار
الى السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما وتكون
الواو على هذا الوجه بمعنى او وقوله تساقطا اي سقط كل واحد منهما ولو قيل تساقطتا لكان احسن
قوله وعند تعذر المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل اخر كما في سور
الحمار على ما سنبينه ثم مثل نظير التعارض بين الايتين والمصير الى السنة قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر
من القران وقوله عز وجل واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على
المقتدي لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي وجوبها
عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار
الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقوله عليه السلام في الحديث
المعروف واذا قرا فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل
في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما روى
النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين
وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا
صرنا الى القياس وهو الاعتبار بساير الصلوات قوله كما في سور الحمار لما تعارضت الدلايل في سور
الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما
ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله ابن ابي اوفى وغيره روى ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن الحر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سوره لانه متولد من اللحم
فيوخذ حكمه منه واعترض عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على المبيح حيث حكم بحرمة
لحمه فينبغي ان يثبت نجاسة سوره ايضا الا يرى انه حكم بنجاسة سور الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة
في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح ثبت بالاجتهاد في حق الحرمة للاحتياط دون السور
اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بنجاسته لوجب التيمم لا غير وليس فيه احتياط لاحتمال
كون السور مطهرا دون التراب والثاني ما ذكر الامام شمس الائمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار
تعارضت في طهارة سوره ونجاسته فان جابرا رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل
اينتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وهذا نص يدل على ان سوره طاهر وروى انس رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سوره نجس وقد تعارضت
الاثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنهما كان يكره التوضؤ بسور الحمار والبغل
ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسوره طاهر
لا باس بالتوضي به ولم يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا
اذ العرق طاهر في الرواية الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح
الروايتين ويقال لم يصلح القياس شاهدا لانه لا يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم
لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة السور فانه يربط في الدور والافنية ويشرب
من الاواني دون الكلب فانه يطوف حول الابواب لا في الدور والبيوت ولا يمكن الحاقه بسور الهرة
بعلة الطوف فان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو اثبتنا
النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لها من غير علة جامعة بين الفرع والاصل فكان نصبا لحكم الشرع
ابتداء بالراي وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك بقي الاشتباه في الحكم
وصار مشكلا فوجب تقرير الاصول ومن اثبات ما كان ابقاؤه على ما كان فلا ينجس به ما كان
طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك
ولذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف
الماء طاهرا او طهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يلزم واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة
تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى
للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقريرا للاصول
بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك
والاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم قوله واما اذا وقع التعارض
بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما سقط العمل
بالنصين عند التعارض ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة

ثلاثة اي يجب العمل باحدهما بشرط التحري لانا لو قلنا بالتساقط يودي ذلك الى العمل بلا دليل
لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي
يرجع اليه في حكم الحادثة فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي ليس هو بدليل واحد واحد القياسين
حق عند الله تع لا محالة وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد به الحق او اخطا
فكان العمل باحدهما وهو حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا
دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما
دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل
بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما
شاء من غير تحري كما في احباس ما يتعلق به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما
ليس بحجة في حق اصابة الحق عند الله تع واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه وللقلب المومن نور
يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله
واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب حجة في ذلك ثم من حيث انهما حجتان في حق العمل بهما وجب
ان يثبت الخيار من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تع واحد وجب ان يسقطا
لان احدهما خطا والاخر صواب ولا يدرى ايهما الصواب كما في النصين فلما وجب العمل من وجه
وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رايه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات كذا
ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بايهما شا من غير تحري ولهذا
صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال واما الروايتان التي روينا عن اصحابنا في مسئلة واحدة
فانهما كانتا في وقتين مختلفين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم نعرف الاخيرة منهما
كالحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد
قالهما في الزمانين ولكن لم نعرف الاولى من الاخيرة والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفي
الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اي ابصرت وعلمت وهو يتفرس اي يتثبت
وينظر ويقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اعلم وابصر وقيل من غض بصره عن المحارم
وامسك نفسه عن الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم تخطي فراسته
ثم التعارض انما يقع بين الحجتين الى اخره الاختلاف بين الحجتين على **قوله** المما نعة ركن المعارضة لان ركن
الشي ما يقوم به ذلك الشي والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونه واما اتحاد المحل
والزمان وتساوي الدليلين فشروط لامكان الجمع بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على
سبيل المما نعة بدون الثاني وقد مر تفسير التعارض وبيان شروطه **قوله** واختلف مشايخنا
الى اخره الدليل المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر
الاول فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف يترجح المثبت عند الشيخ ابي الحسن الكرخي

وهو

وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت
راجحا لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا ترجح قول الجارح على قول المعدل لانه
يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انهما
يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود
في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة وابا يوسف
ومحمد في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي ففي مسئلة
خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها
عبدا خلافا للشافعي اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير روى عن عايشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت
وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبودية
كانت ثابتة قبل العتق وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عايشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين
عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا بالمثبت وفي مسئلة جواز نكاح المحرم اخذوا
بالنافي فان يزيد بن الاصم روى ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن
احرامه وهو دليل مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنهما انه تزوجها وهو
محرم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به وقوله واتفقت
الروايات احتراز عما قال ابو الحسن ان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان
هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل المعترض
على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاقها منها فانه قد روي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله
صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري وقالوا في تعارض الجرح والتعديل
بان اخبر مزكي ان هذا الشاهد عدل واخبر مزك اخر انه مجروح ان الجرح اولى وهو مثبت لانه
يثبت امرا عارضا وخبر المعدل ناف لانه مبني على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فعملوا بالمثبت واذا
اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو ان النفي لا يخلو من ثلاثة اوجه اما ان يكون من جنس
ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل
بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على
دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات
لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله ووضح طريق العلم به
صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة وان كان مما لا يعرف بدليله لا يعارض
الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان مما يشتبه حاله وجب التفحص عن
حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب

الحال وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف
الا بظاهر الحال اي هو مبني على الاستصحاب اي استصحاب الحال لا على دليل موجب للعلم فان من روى ان زوجها كان
عبدا بني خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي هو مبني على
الدليل ولا يقال خبر العبودية راجحة على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقسم بن محمد بن ابي بكر عن عايشة
وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وروى خبر الحرية الاسود عن عايشة وسماعه عنها
من وراء الحجاب فكان الاول اولى لزيادة تيقن في المسموع عند عدم الحجاب لانا نقول ان التيقن فيما قلنا اكثر
لابتنايه على الدليل ولان فيما قلنا عملا بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون
بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية المعارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات
لو اتفقت على انه كان عبدا لم ينف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال اي خبرتها لان زوجها
كان عبدا ولو قال ذلك لا يبقى التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجرح
من هذا القبيل ايضا لان الحامل على التزكية عدم وقوف المزكي من الشاهد على ما يخرج عدالته والثناء على ظاهر الحال
اذ لا طريق للمزكي الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يعادل التزكية الجرح الذي مبناه على
الدليل وهو المعاينة فكان الجرح اولى والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال
ظاهرة من المحرم محسوسة فصار مثل هذا الاثبات في المعرفة فوقعت المعارضة بينهما فوجب المصير الى ما هو
من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية
يزيد ابن الاصم الذي لا يعادله في شي مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة الوهم والغلط وقوله والا فلا اي
ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون
مثل الاثبات **قوله** وطهارة الما وحل الطعام والشراب الى اخره يعني اذا اخبر مخبر بطهارة ماء والاخر
بنجاسته او اخبر بحل طعام او شراب والاخر بحرمته فالاخبار بالطهارة والحل نافي لا يبقى على الامر الاصلي
والاخبار بالنجاسة والحرمة مثبت امرا عارضا والنفي في هذه الصورة من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله
لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان عارفا بطهارته بدليل موجب
للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو
الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل فلا يعارض الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض
بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحرمة فيهما اي في الما والطعام لان كل خبر مبني على الدليل
وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يحسب العمل بالاصل وهو الطهارة في الما والحل في الطعام لان استصحاب
الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فيترجح الخبر النافي به **قوله** ومن الناس من رجح بكذا لا يترجح احد الخبرين
على الاخر بكثرة الرواة ولا بالذكورة والحرية عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم
الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما
يحصل بقوة لاحد الخبرين لا يوجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة

اقوى

اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم عن قول الواحد فان خبر كل واحد يفيد
ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كان الصدق اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع
واليقين يؤيده ان خبر الاثنين في الشهادة يرجح على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطمانينة
القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالذكورة والحرية اي رجحوا بهما ايضا في العدد
دون الافراد حتى قالوا خبر الحرين راجح على خبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر المراتين فيترجح
الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر حر واحد
كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امراة واحدة وهو معنى قوله لانه اي بكل واحد من وصفي
الذكورة والحرية يتم الحجة في العدد واسم ان محذوف وهو ضمير بيان وحذفه منصوبا جايز على
الضعف كما في قول الشاعر من يدخل الكنيسة يوما يلق فيها جاذرا وظبا اي **قوله** واستدل اي
من رجح بما ذكرناه بمسايل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسته او على القلب يجب العمل
بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب يتحقق التعارض ويعمل
السامع باكبر رايه والف اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الاخر حران ثقتان اخذ
بقول الحرين نص على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في مسايل الما ثبت في الاخبار ايضا الا
ان هذا اي ما ذكره هولاء من الترجيح بالعدد والذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت
من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو في شي منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة
ولا بالذكورة والحرية في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح
بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الثقة فاما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر
العبدين في مسئلة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع
فخبر الواحد وخبر المثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمراة في وجوب العمل بها سوا لان كل واحد يوجب
علم غالب الراي لا غير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة واي ذلك ابو حنيفة وابو يوسف وهو
الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن خبر الاحاد الى المتواتر والشهرة يوضحه انه
لا يترجح في الشهادة احدى الشهادتين بكثرة العدد حتى كان المثنى والاربعة سوا لاستوايهما في عدم ايجاب
العلم وكون كل واحد حجة فكذلك الواحد والمثنى والحر والعبد في باب الاخبار والله اعلم

فصل

قوله وهذه الحجج بجملتها اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى
المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد يحتمل البيان اي يحتمل ان يلحقها بيان
اما على وجه التقرير والتفسير او التغيير فوجب الحاق فصل البيان بذكر هذه الحجج ثم البيان عبارة عن
امر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل يحصل بالعلم فههنا امور ثلاثة
اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظة البيان يطلق على كل واحد من
هذه المعاني الثلاثة ولاطلاقه عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل

المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشي من حيز الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما
يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان
التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل كابي بكر الدقاق وابي
عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم فكان البيان والتبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر
الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما
هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الدلالة التي تتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره
واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا
بيان الشي قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل وتبيين ولكن اكثر استعماله في الدلالة
بالقول لكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره بامر وسمعه وتنبيه بفحوى الكلام على علة الحكم
بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم فوجوب العمل دليل
وبيان **قوله** وهو اي البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير اضافة البيان الى التقرير
والتفسير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي
واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشي الى سببه اي بيان يحصل بالضرورة وسمي القسم الاول بيان تقرير
لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تع ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر
يحتمل الاستعمال في غيره حقيقة يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال فلان يطير بهمته فكان
قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز لمثل قوله تع فسجد الملائكة كلهم
اجمعون فان اسم الجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة مع احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله
كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامراته
انت طالق ويقول عنيت به الطلاق من النكاح اي رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع
قيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل
رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة
فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا
بالاتفاق لانه مقرر للحكم الثابت الظاهر فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا **قوله** وكذلك اي ومثل بيان
التقرير بيان التفسير في انه يصح مفصولا بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل
والمجمل والخفي وليس له اختصاص بالمشترك والمجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان المجمل والمشترك
ونحوهما وذلك مثل لحوق البيان من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة
والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر
اموالكم وبالكتاب الذي امر بكتابته لعمرو بن حزم ومثل لحوق البيان بقول الرجل لامراته انت باين او
انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان تفسير اذ البينونة او الحرمة

مشتركة

124 مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيان تفسير او رفعا للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع
البينونة والحرمة ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف المحال واما
تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم
والظاهرية والحنابلة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي
حامد تمسك من ابى جواز تاخيره بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف
على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال
كما ان العمل مقصود فالعمل والاعتقاد مقصودان ايضا والامتثال والاشتراك لا يمنعان من وجوب
الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وبتاخير البيان يختل المقصود الاصلي
فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية
فيما هو المراد به في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان
حسنا صحيحا من هذا الوجه الا يرى ان الابتلاء بالمتشابه الذي ايسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فكذا اجل
فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب
العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان **قوله** واما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فكذا
جعل الشيخ التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا للامام فخر الاسلام نظرا الى ان
النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الايمة الاستثناء بيان
تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد ولم يجعل النسخ من قبيل البيان فقال حد النسخ
غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا
الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم
الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان
يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع
الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان
طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها
بطل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطا انهم جوزوا ما لم
يقم عن مجلسه اعتبارا بالمعقود وبه قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود
سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر
الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك
اذا نسيت اي استثن اذا ذكرت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الالحاق الى خبره الاول
وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله
تعالى واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي

هو خير ثم بيكفر عن يمينه عمر الذكير لتخليص الحالف ولو صح الاستثنا منفصلا لقال فليستثن
وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثنا للتخليص اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم
بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثنا منفصلا لم يثبت شي
من هذه العقود وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح
منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى
على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لوجود اثر كل واحد منهما فيه فان التعليق والاستثنا
يغيران موجب الكلام اذ لو لم يوجد التعليق لوقع المعلق في الحال ولو لم يوجد الاستثنا لثبت
موجب الاستثناء منه بتمامه فكان فيهما معنى التغيير من هذا الوجه ولكنهما لما كانا لابتدا وقوع
الكلام غير موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تنا وله كان فيهما معنى البيان من هذا الوجه
فلذلك سمي هذا النوع بيان تغيير قوله واختلف في خصوص العموم الى اخره لاخلاف ان العام
اذا خص منه شي بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه
شي فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه
متراخيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من
العام بعضه من الابتدا بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفايدته ان العام لا يصير به ظنيا كان
صيرورته ظنيا باعتبار احتمال الخروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا
يتطرق به احتمال الى الباقي وهذا اي الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف في موجب العام فعندهم
موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه
بيانا محضا مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي
قبل التخصيص كموجب الخاص وبعض التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه في اول الكتاب فكان
التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كالتعليق والاستثناء
يوضحه انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في جميع افراده كما وجب العمل به فلو
جاز التخصيص متراخيا يتبين ان المخصوص لم يكن داخلا فيه ابتدا وان لم يكن موجبا في المخصوص
حكما من الابتدا وحينئذ يلزم القول بوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه
ثابتا اصلا وهذا باطل العموم مثل الخصوص اي العام مثل الخاص في ايجاب الحكم وبعد الخصوص
اي بعد التخصيص قوله وعلى هذا اي على الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماونا فيمن اوصى
بخاتمه لانسان وبالفص منه لاخر موصولا اي ايصا موصولا بالاول ان الثاني وهو الايصا
بالفص يكون خصوصا اي تخصيصا للاول وهو الايصا بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى
الفص لثنا وله الحلقة والفص لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اي الموصي الايصا

الثاني

125
الثاني عن الاول لم يكن هذا الايصا تخصيصا للاول بل صار معارضا فكان كلامه الثاني في الفص ايجابا
للثاني ونفي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في الايجاب فثبت المساواة بينهما
في الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كالواوصي بالخاتم الثاني
ثم الشيخ ذكر المثلين بلا خلاف متابعا لاصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الايمة وذكر في شرح الزيادات
والايضاح والهداية والمنظومة خلافا لابي يوسف في الفصل الثاني حيث قال النص للثاني فيه كما في
الفصل الاول فيحمل على ان في الفصل الثاني عنه روايتين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستثنا ايضا
قيل الاستثنا قول ذو صيغ محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن ادلة التخصيص فانها
قد لا تكون قولا وتكون دليل عقل وان كان قولا فلا ينحصر صيغة واحترز بقوله ذو صيغ محصورة عن
قوله رايت المومنين ولم ار زيدا فان العرب لا تسميه استثنا وان افاد ما يفيده قولنا الا زيدا وقيل هو
لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به وشروطه
ثلاثة احدها الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثنا كقولك
رايت القوم الا زيدا وزيد منهم ورايت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان منقطعا ولا يكون استثنا حقيقة
وكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته والثالث ان لا يكون مستغرقا لان الاستثنا تكلم بالباقي بعد الثنيا
وفي استثنا الكل لا يبقى شي ويجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثنا اي في موجبه كما
اختلف في تخصيص العموم واليه اشار بقوله ايضا فعندنا الاستثنا يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر
المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثنا وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة
التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان
الغاية توجب نفي الحكم عما وراها وعند الشافعي موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع
حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض ضرورة وهو دليل الخصوص وهو المراد من قوله بمنزلة دليل
الخصوص فانه وان كان تبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض
للعام صورة حتى جاز تعليله او هو معارض للعام صورة ومعنى على اصله فيكون معناه بمنزلة دليل
الخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا
بل يمنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثنا وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان
يكون ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثنا فاذا قال لفلان
علي الف الا مائة صار عندنا كانه قال ابتدا لفلان علي تسعماية وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة
وصار عنده كانه قال الا مائة فانها ليست علي فلا يلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير
بالاستثنا كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا اي على ان عمل الاستثنا بطريق المعارضة عنده اعتبر
الشافعي صدر الكلام عاما في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا بسوا في القليل والكثير
فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما متساويا بطعام متساو فان لم ان

تبيعوها او معناه الاسوا بسوا فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوها اثبت حرمة البيع بصدر
الكلام عامة فى القليل والكثير اعنى مايدخل تحت الكيل وما لايدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين كان
الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوى امتنع الحكم فيه بالمعارضة
فبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوى هو التساوى فى الكيل بالاتفاق فثبت المعارضة
فى المكيل خاصة فبقى بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا فى صدر الكلام فيحرم وقلنا هذا استثنا حال
يعنى عندنا لما كان تكلما بالبا فى جعلنا هذا استثنا حال لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا
يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى لتحقق الاستثنا ويمكن
ان يجعل تكلما بالبا فى بعد الاستثنا والمستثنى حال وهى المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار
كانه قال لاتبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا فى
حالة المساواة ولا تحقق هذه الاحوال الا فى الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة
هو المساواة فى الكيل اذ المسوى فى الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل
وبدليل العرف فان الطعام لايباع فى العادة الا كيلا وبدليل الحكم فان اتلاف مادون الكيل فى الطعام
لايوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسوى والمفاضلة والمجازفة متبنيان على الكيل ايضا اذ المراد
من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وبتفاضلهما مع احتمال
المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذى لايدخل تحت الكيل لعدم
جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او بالحفنتين فان قيل
لانسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاث المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون المعنى
لاتبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا
فى حالة المساواة فيبقى القليل داخلا تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارها فى الثلاث لانه عليه السلام
نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الحنطة ودقيقها ويؤيده ما روى
فى رواية اخرى لاتبيعوا البر بالبر الا سوا بسوا ثم البيع لايجرى باسم الطعام او الحنطة فان الاسم
يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست متقومة فعرفنا ان المراد منه
ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فثبت وصف الكيل بمقتضى النص ويصير كانه قيل
لاتبيعوا الطعام المكيل يعنى بالطعام المكيل فى جميع الاحوال الا سوا بسوا واذا كان كذلك انحصر الاحوال
فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اى عموم الاحوال لايصلح الا فى المقدر وهو الذى يدخل تحت الكيل يوضحه
انه انما يندرج فى المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس فى
الدار الا زيد يندرج فيه انسان لا حيوان ولا شى فهاهنا انما يندرج ما يناسب المساواة فى الكيل
وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التى هى بمنزلة الحيوان والشى فى تلك الصورة وذكر شمس الائمة ان قوله
الا سوا بسوا استثنا لبعض الاحوال فيكون توقيتا للنهى بمنزلة الغاية ويثبت بهذا النص ان حكم الربو

الحرمة الموقتة فى المحل دون المطلقة وانما تتحقق الحرمة الموقتة فى المحل الذى يقبل المساواة
فى الكيل فاما فيما لا يقبلها لو ثبت فانما تثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لا
يثبت حكم الربا فى القليل وفى المطعوم الذى لا يكون مكيلا اصلا ثم الشافعى احتج فيما ذهب اليه من حكم
الاستثنا بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثنا من الاثبات نفى ومن النفى اثبات ولا يستقيم ذلك الا
بان يكون للاستثنا حكم على ضد موجب صدر الكلام فعارض الاستثنا به حكم المستثنى منه ولو كان تكلما
بالباقى لما صح ذلك وبان الاستثنا لا يرفع التكلم لقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعدما وجد حقيقة
لا يتصور ان يجعل غير موجود حقيقة واذا بقى التكلم صيغة بقى حكمه لان بقا الدليل يدل على بقا المدلول
فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثنا المودى الى انكار الحقايق فيجب القول بامتناع الحكم
بالمعارضة بين الاستثنا وصدر الكلام فى القدر المستثنى مع قيام التكلم وامتناع الحكم لمانع مع بقا
التكلم مانع كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه فى القدر المخصوص
لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع
وجوده فمما لا نظير له واحتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثنا بطريق
المعارضة لما استقام الاستثنا فى الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر
عما كان بنا على وجود المخبر به فى الزمان الماضى والمنع انما يتحقق فى الحال لا فى الزمان الماضى وكذا
فى الاخبار عن امر فى المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله
معارضا لا يستقيم فى الاخبار ولان التكلم لما بقى بحكمه لم يقبل الامتناع بمانع بخلاف الانشا لانه
اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه
الاستثنا فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب فى احد الامرين اما الاول او الثانى
تعالى الله عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا يطلق على مادونه بوجه
لان اسم العدد علم لمدلوله بطريق الحقيقة اى علم جنس كاسامة للاسد ولهذا يمتنع حذفه اذا
انضم اليه سبب اخر يقول ثلاثة نصف ستة كذا قيل والاسم العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا
لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر فان اطلاقه اسم العدد على غيره
لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره
من الاعداد معنى الا نسبة عامة وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا تصلح طريقا للمجاز
ولا صورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا هاهنا لان من شرطه ان يكون الجزء
مختصا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهى الجزء المختص به وهاهنا مادون الالف مثلا
كما يصلح جزا للالف يصلح جزا للالفين ولثلاثة الاف وعشرة الاف وغيرها وهذه الجزئية
لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله لان الالف متى بقيت الف لم يصلح

اسما لما دونها قوله فالخمسين اي استثنا الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اي منع
العدد الذي يثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا البا في بعد الاستثنا
لا لحكمه مع بقا الالف اي لا لانه تعرض لحكم الالف بالمعارضة مع بقا الالف دالا على مدلوله
والحاصل ان دخول الاستثنا على الالف صارف له من مدلوله الى البا في بعد الاستثنا ومانع له من
ان يكون دالا عليه لا ان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط
فانه يمنع التكلم عن انعقاده موجبا للحكم في الحال لا انه معارض للحكم ومانع له عن الثبوت من غير
تعرض للتكلم عن الانعقاد فصار المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على البا في كما ان لفظ
تسعماية وخمسين دال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بمنزلة دليل الخصوص يعني
انما يعمل دليل الخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام في بعض افراده يمنع الحكم بقي
الاسم دالا على البا في بلا خلل فلم يكن التخصيص تعرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون تعرضا للحكم مع
بقا الصيغة على حالها فيمكن ان يجعل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا ينطلق الاسم على البا في بعد
الاستثنا فيكون الاستثنا تعرضا للتكلم حكما لا محالة قوله ثم الاستثنا نوعان اي ما يطلق
عليه لفظ الاستثنا نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا يعني اشرنا اليه في قولنا
فيكون تكلما بالبا في بعده فانه يشير الى ان الاستثنا الحقيقي ما يمكن ان يجعل تكلما بالبا في بعد الاستثنا
ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح اخراجه من الاول اي من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى
من جنس الاول كقولك جاني القوم الا حمارا وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالا غير الصيغة
او احدى اخواتها من غير اخراج فجعل مبتدا بمنزلة كلام مبتدا حكمه بخلاف حكم الاول يعمل به
بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق
اسم الاستثنا على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا ينقاد له لان جعل مسندا الى الضمير
الراجع الى المنفصل اي جعل الاستثنا المنفصل مبتدا فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة اي جعل المنفصل
مبتدا من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتنصرف المجازية الى كونه مبتدا من الكلام لا الى كونه استثنا
والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال مبتدا وجعل استثنا مجازا قال شمس الايمة الاستثنا
حقيقة ما بينا وهو مجاز منه فهو الاستثنا المنقطع وهو بمعنى لكن او بمعنى العطف قوله كما في قوله
تعالى وفي بعض النسخ قال الله تعالى قال افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباوكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب
العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبد اباوكم الاقدمون وهم الذين ماتوا في سالف الدهر على الكفر فاني
اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع
لان ضدا لعدو وان كان واحدا الكثير والا رب العالمين استثنا منقطع بمعنى لكن فانه تعالى ليس منهم
ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم
سووا الهتهم بالله فاعلمهم انه قد تبرا مما يعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرا من عبادته وهذا قول
مقابل

مقابل وعلى هذا يكون الاستثنا متصلا واما بيان الضرورة اي البيان الذي يقع بسبب الضرورة
فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو
اربعة اوجه لانه اما ان يكون بيانا ضرورة كثرة الكلام ام لا والاول هو الوجه الرابع والثاني
اما ان يكون ضرورة دفع الغرور او لا والاول هو الثالث والثاني اما ان يكون في حكم المنطوق ام لا
والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل منه ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم
المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان
كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته عليه معنى فكذا ههنا نحو قوله فان لم يكن له ولد وورثه
ابواه فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث اوجب
الشركة مطلقة حيث اضاف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث
بقوله فلامه الثلث دل على ان الاب يستحق البا في ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار اي
تخصيص الام بالثلث بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو
بين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار
بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقي فحصل بالسكوت بيان المقدار قوله
ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت بيانا بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي بدلالة حال الساكت
المشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما مثل سكوت صاحب الشرع عند امر
يعاينه من قول او فعل عن التغيير يدل على الحقية اي حقية ذلك الامر مثلما شاهد من بياعات
ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم وماكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم
عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقر
الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يامرهم
بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر
ورايت في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف
وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال
التي سبق من النبي صلى الله عليه وسلم النهي عنها وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاد اباحتها
او لا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عند روية كافر يمشي الى الكنيسة عن الانكار فلا
يدل على جواز ذلك الفعل ولا عن كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف
فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره
يدل على النسخ وذهبت طايفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم
الانكار محتمل اذ من الجايز انه عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه
اذ ذاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم

يق
يعاوده واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ ووجه الفر
الاول ان سكوته عليه السلام لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب
محرم وهو باطل وذلك لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جايزا لكان التقرير عليه والسكوت عن
الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي صلى الله عليه وسلم فكيف في حقه مع قوله عليه السلام
الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل
يوهم الجواز والنسخ وانه غير جايز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل انه لم
يبلغه التحريم قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الاعلام والانكار بان ذلك الفعل او القول
حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما عدم التحريم
والنسخ وكذلك اذا ابلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي صلى الله عليه وسلم
يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنايسهم لانهم غير
متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن الانكار
عليهم **قوله** وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخلو عن اشتباه لان ضميره يدل ان
يرجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول على معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل على الحقيقة وعلى البيان
في موضع الحاجة اليه لا تطابقه امثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكو
كما هو مراد المصنف يا باه العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرى مثل بالنصب على
معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه
اعتبار سكوت صاحب الشرع بسكوتهم وهو قلب الامر ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول بغير واو
وهو جايز عند بعض النحاة لاستقام وان كان فيه تمحل وصار موافقا لعبارة الامام شمس الايمة
حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة
المغرور من يطا امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق والولد
هذا حر بالقيمة لان امه ابقت فاتت بعض القبايل وانتمت الى بعض قبايل العرب فتزوجها رجل
من بني عدن فسرت دابطنها ثم جا مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى عدن
على ابي الاولاد ان يفدي اولاده وكان ذلك بمحضر من الصحابة فحل محل الاجماع منهم ثم انهم حكموا برد
الجارية على مولاها وكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان تمه منفعته ولد
ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد
عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو
واجب له فكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه
نصا فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الايمة
ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت

في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا
قوله ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة
بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشترى
فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه
تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكو
غير موضوع للبيان وسكوت المولى حين يرى مولاه يبيع ويشتري المولى اذا راى عبده يبيع ويشتري
فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة وقال الشافعي لا يكون اذنا له لان سكوته عن النهي محتمل
قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا
والمحتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له بالتجارة ادى الى الضرر والغرور
ورفعهما واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله من غشنا فليس منا وذلك
لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون
ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه تتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرى متى يعتق وهل يعتق او لا
يعتق فتكون ابواحهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا
سكوته بمنزلة الاذن له في التجارة والسكوت محتمل كما قال ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضا فان العادة
ان لا يرتضي بتصرف عنده يظهر النهي اذا راه يتصرف ويؤدبه على ذلك وربما يستحق ذلك عليه شرعا لدفع
الضرر والغرور فبهذا الدليل رجحنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري او البايع **قوله** ومنه ما ثبت
لضرورة الكلام اي ضرورة طول الكلام او كثرة الكلام مثل قول علماينا الى اخره ليس الخلاف في هذا
الاصل فان الشافعي يوافقنا في ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة
على الكاملة وكما في عطف العدد المفسر على المبهم انما الخلاف في هذه المسيلة فعندنا هي مبنية على هذا
الاصل وعنده ليست بمبنية عليه وهو قوله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالماية وقوله ودرهم
ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة
العطف المغايرة حتى لم يجز عطف الشي على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم
في قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت الماية
مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما في قوله ماية وثوب وماية وشاة وماية عبد بخلاف قوله على
ماية وثلاثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل
واحد منهما الى التفسير كما لو قال ماية وثلاثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم
ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه في العدد متعارف اذا كان في
المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام يقال بعت هذا منك بماية وعشرة دراهم وبماية وعشرين
درهما وبماية ودرهم وبماية ودرهمين ويراد بالجميع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور فلما صلح

عطف الدرهم على المایة فی البیع مفسرا لها باعتبار العرف کما صلح عطف العدد المفسر کذلک یصلح عطفه
مفسرا لها فی الاقرار ایضا کما یصلح عطف العدد المفسر لذلک بخلاف عطف ما لیس بمقدر مثل الثوب
والشاة والعبد علیها حیث لم یجعل مفسرا لها لان الموجب للحذف کثرة الاستعمال التی هی من اسباب
التخفیف وهی انما تتحقق فی المقدر الذی یثبت دینا فی الذمة حالا وموجلا کالمکیلات والموزونات
لانه لما ثبت دینا فی الذمة مطلقا کثر العقود والمبایعات به فاما غیر المقدر فلم یوجد فیه کثرة
الاستعمال لانه لما لم یجب دینا فی الذمة الا فی عقد خاص وهو السلم او فیما هو فی معناه وهو البیع
بالثیاب الموصوفة موجلا لم یتبع العقود والمعاملات به وبکثرة الوجوب فی الذمة والمعاملات
جاز الحذف وصار العطف مفسرا له فاذا لم یوجد بقیت المایة بجملة فیرجع فی تفسیرها الیه
قوله واما بیان التبدیل والنسخ قیل معنی النسخ لغة الازالة یقال نسخت الشمس الظل ای ازالته
ورفعته ونسخت الریح الاثار اذا محتها ونسخ الشیب الشباب ای اعدمه وقیل معناه النقل وهو
تحویل الشی من مکان الی مکان او حاله الی حالة مع بقایه فی نفسه یقال نسخت النحل العسل اذا
نقلته من خلیة الی اخری ومنه تناسخ المواریث لانتقالها من قوم الی قوم والاولی فی الشرع ان
یکون بمعنی الازالة لان نقل الحکم الذی هو منسوخ الی ناسخه لا یتصور واما الازالة وهی الابطال
والاعدام فمتصورة ثم قیل هو فی الشریعة عبارة عن رفع الحکم الشرعی بدلیل شرعی متاخر
فقید بالشرعی احترازا عن العقلی لان رفع الاحکام العقلیة الثابتة قبل ورود الشرع التی یعبر
عنها بالمباح بحکم الاصل بدلیل شرعی متاخر لا یسمی نسخا بالاجماع وقید بدلیل شرعی احترازا عن
الرفع بالموت وبقوله متاخر احترازا عن التقیید بالغایة والاستثنا ونحوها فان ذلک لا یسمی
نسخا وقیل هو بیان انتها الحکم الشرعی المطلق الذی فی تقدیرنا ههنا استمراره لولاه بطریق
التراخی ویخرج عنه الموقت لانه لیس فی وهمنا استمراره والتخصیص فی قول من جوز متراخیا لانه
غیر مراد من الاصل لانه انتها بعد الثبوت الیه اشیر فی المیزان وهو فی حق صاحب الشرع بیان
محض لانتها الحکم الاول لیس فیه معنی الرفع لانه کان معلوما عند الله تعالی انه ینتهی فی وقت
کذا بالناسخ فکان الناسخ بالنسبة الی علمه تع مبینا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه ای لم یبین توقیته
للحکم المنسوخ حین شرعه فکان ظاهره البقا فی حق البشر لان اطلاق الامر شی یوهمنا بقاذلک
علی التابید من غیر ان یقطع القول به فی زمن الوحی فکان النسخ تبدیلا بالنسبة الی ظاهر الاستمرار
الذی فی حق العباد بیانا محضا لمدة الحکم فی حق صاحب الشرع قال صاحب المیزان هذا غیر مستقیم
لانه یودی الی القول بتعدد الحقوق والحق واحد فی الشرعیات والعقلیات واجیب عنه بان الحق
واحد بالنسبة الی صاحب الشرع فاما بالنسبة الی العباد فمتعدد حتی وجب علی کل مجتهد العمل باجتهاده
ولا یجوز له تقلید غیره وههنا الحق بالنسبة الی صاحب الشرع واحد وهو کونه بیانا لا رفعا
وابطالا وهو ای النسخ فی انه بیان فی حق صاحب الشرع ابطال فی حق العباد کالقتل فانه بیان محض

للاجل المعلوم فی حق صاحب الشرع لان المقتول میت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه کما

نص الله تع علیه بقوله فاذا جا اجلهم لا یستاخرون ساعة ولا یستقدمون والموت الذی حصل فیه
بخلق الله تع کما حصل فی المیت حتف انفه لا بفعل القاتل علی ما عرف وفی حق القاتل تبدیل وتغییر ای
ابطال وقطع للحیاة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتی استوجب علیه القصاص ان کان
عمدا والدیة علی عاقلته ان کان خطا ثم انه جایز عقلا وواقع شرعا خلافا للیهود لعنهم الله فان
نکاح الاخوات کان مشروعا فی شریعة ادم علیه السلام وبه حصل التناسل وقد ورد فی التوراة
ان الله تع امر بتزویج بناته من بنیه وکذا الاستمتاع بالجز کان حلالا لادم علیه السلام فان
زوجته حوا کانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلک بغیره من الشرایع وکذا الجمع بین الاختین
کان مشروعا فی شریعة یعقوب علیه السلام ثم انتسخ فی حکم التوراة والعمل بالسبت کان مباحا قبل
شریعة موسی ثم انتسخت تلک الاباحة بشریعة موسی وترک الختان کان جایزا فی شریعة ابراهیم
ثم انتسخ بالوجوب فی شریعة موسی علیهما السلام فعرفنا انه لا وجه الی انکاره وقد بینا المسلة بتمامها
فی الکشف قوله ومحل النسخ کذا لما ثبت ان النسخ بیان مدة الحکم فی الحقیقة وان کان رفعا له
فی الظاهر لا بد من ان یکون محله حکما یحتمل ان یکون موقتا الی غایة وان لا یکون کذلک فیکون
النسخ بیانا لمدته وذلک بحنیین احدهما ان یکون فی نفسه محتملا للوجود والعدم ای یحتمل ان
یکون مشروعا وان لا یکون مشروعا اذ لو لم یحتمل ان یکون مشروعا کالکفر لا استمر عدم شرعیته
والنسخ لا یجری فی المعدوم ولو لم یحتمل ان لا یکون مشروعا کالایمان بالله تع وصفاته لاستمرت
شرعیته ضرورة فلا یجری فیه النسخ ایضا لان النسخ توقیت ورفع وذلک مناف لما لزم استمرار
وجوده فثبت ان محل النسخ جایزات العقول لا واجباتها والثانی ان لا یکون ملحقا به ما ینافی
النسخ والتبدیل یعنی لم یلحق به بعد ان کان فی نفسه محتملا للوجود والعدم ما یمنع لحوق النسخ
الذی هو بیان مدة المشروعیة به وذلک ثلاثة اوجه توقیت نصا او تابید صریحا او تابید
دلالة اما الاول فمثل ان یقول الشارع اذنت لکم ان تفعلوا کذا الی سنة او قال احللت لکم
هذا الشی الی عشر سنین او مایة سنة فان المنع عنه قبل مضی تلک المدة لا یجوز لانه یکون من
البدا او الغلط والنسخ المودی الیه باطل قال القاضی الامام ولیس لهذا القسم مثال من المنصوصات
شرعا وذکر فی بعض الحواشی ان مثاله قوله تع تزرعون سبع سنین دابا وقوله تع تمتعوا
فی دارکم ثلاثة ایام ولیس بسدید لان ذلک لیس من الاحکام الشرعیة وکلامنا فیه واما الثانی
فمثل قوله تع خالدین فیها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة فیها وهی تقبل الزوال فلما اقترن
بها الابد صارت بحال لا تقبل الزوال فلا یجری فی هذا القسم النسخ ایضا لان بیان التوقیت
للنسخ بعد التخصیص علی التابید لا یکون الا علی وجه البدا وظهور الغلط والله تع متعال عنه
ولا یقال هذا المثال من الاخبار لا من الاحکام وامتناع النسخ فیه لکونه خبرا لا للتابید

لانا نقول المقصود ايراد المثال للتابيد نصا ولم يوجد في الاحكام تابيد صريح و قد حصل المقصود بايراده
فلذلك اورده ههنا على انه يتعلق به وجوب اعتقاد تابيد اهل الجنة والنار فيهما وهو من الاحكام فيصح
ايراده مثالا من هذا الوجه واما الثالث فمثل الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها
موبدة لا تحتمل النسخ لانه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي فلا
يبقى احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظيره ثبوت تابيد الجنة والنار دلالة لان اهلهما لما كانوا موبدين
فيهما كانتا موبدتين ضرورة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز
نسخ ما لحقه تابيدا و توقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو
اختيار صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص و ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان
وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتاديه
النسخ فيه الى الكذب والتناقض جميعا تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته
ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمتنع ان يكون الخطاب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم
في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود
الناسخ المعروف لمراد المخاطب وكذلك لو فرضنا ذلك لا يلزم عنه محال يبينه ان في العرف قد يراد
بلفظ التابيد المبالغة في العرف لا الدوام كقول القايل لازم فلانا ابدا واجتنب فلانا ابدا وفلان
يلزم الصف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ ان المراد به المبالغة لا
الدوام وتمسك الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد والتوقيت يودي الى التناقض والبدا
لان معنى التابيد انه دايم والنسخ يقطع الدوام فيكون دايما وغير دايم وصاحب الشرع منزه عن ذلك
فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دايم مستمر ابدا والدليل عليه ان التابيد به يفيد الدوام
والاستمرار قطعا في الخبر كما في تابيد اهل الجنة والنار حتى من قال بجواز فنا الجنة والنار واهاليهما وحمل
قوله نعم خالدين فيها ابدا على المبالغة نسب الى الزيغ والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ
لغة على الدوام في الصورتين وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان دون البعض كما في
الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل قرينة بالكلام نطقية او غير نطقية دالة على المراد
من غير تاخر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعا لما مر فكان
ورود النسخ من باب البدا ضرورة فلا يجوز وليس هذا كجريان النسخ في اللفظ المتناول للاعيان لان
النسخ لا يودي فيه الى انه اريد به البعض بقرينة متاخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض
بالناسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ قوله والشرط
التمكن من عقد القلب اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين
شرعيين فان العجز والموت يزيلان التعبد الشرعي ولا يسمى نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم
الشرعي لا يسمى نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثنا والغاية
لا يسميان

لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيرها وبعضها مختلف فيه مثل كون
الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او
مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد
به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به فعند اكثر الفقها وعامة اصحاب
الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الجصاص
والشيخ ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة
المسالة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا
قيل في رمضان حجوا هذه السنة ثم قيل في اخره لا تحجوا او قيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا
والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضا زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك
فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تذبحه او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقيل له قبل انقضا
اليوم لا تصم كذا في الميزان وعين تمسك من شرط التمكن من الفعل بان الفعل لا البدل هو المقصود
من شرع الاحكام لان الابتلا يتحقق به الا يرى ان الامر والنهي يدلان بصريحهما على وجوب نفس الفعل
والامتناع عنه لدلالتهما على المصدر لا على العزم والعقد والمنع عنه ولما كان نفس الفعل هو المقصود
لشرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن منه موديا الى اجتماع الحسن والقبح في شي واحد في زمان
واحد لان الشارع اذا امر بشي في وقت دل على حسن ذلك الشي في ذلك الوقت فاذا نهى عن ذلك الشي في
ذلك دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والقبح من ضرورات الامر والنهي واجتماعهما في شي واحد في
وقت واحد محال فكان القول بجواز النسخ الذي يودي اليه فاسدا وكان حد النسخ من باب البدا والغلط
لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المامور به ما لم يكن معلوما له حين امر به والبدا على
الامر لا يجوز وعامة العلما تمسكوا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلاة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه
على الجواز فان قيل هذا حديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم ومن غيرهم يقولون
لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلاة بخمس صلوات وذلك شي زاده القصاص فيه كما زادوا
غيره والدليل انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلاة على ما زعمتم للامة لا للنبي
صلى الله عليه وسلم خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور
تلقته الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل ونقاد الحديث جاروا
اصل المعراج رووا فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث
فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من زيادات القصاص وقولهم لم يوجد
التمكن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد
القلب على ذلك وبجواز اصل النسخ فان الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل

اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لا يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب
والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلا بهذا القدر وهذا ابتلا صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز
ان يبتلي الله به عباده بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البدا الا يرى ان الواحد منا قد يامر عبده
بشي ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا
المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البدا وان كان الامر ممن يجوز عليه البدا فلان
لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب وانعقاد الحقيقة موهما للبدا في حق من لا يجوز عليه
البدا اولى والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن لانه هو المقصود بالتكليف لحصول الابتلا
به وعندنا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد بانفراده اخرى لان الابتلا
كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بخلاف هوى النفس كالعمل بالجوارح ولما فرغ الشيخ عن بيان
الشرط شرع في تفصيل الناسخ اعني الدليل الذي ينسب به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور ان حل الناس
ومعظمهم ان القياس لا يصلح ناسخا القياس المظنون لا يكون ناسخا لشي عند الجمهور جليا كان او خفيا
ونقل عن ابي العباس بن شريح من اصحاب الشافعي ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز
التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم الانماطي يقول لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس
مستخرج من الاصول كان يقول كل قياس هو مستخرج من القران يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج
من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت
هذا الحكم بمثل هذا القياس يكون محالا به على الكتاب والسنة اذا القياس تكثير محال النص تمسك
الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة
من الاحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه براينا وفيه سنة عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي ينسخ به
ان كان قطعيا لا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع عن وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف
بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما
يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فتبين
من القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا ولا ثبوت له بلا رفع ولا نسخ واما اعتبار النسخ
بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جايز دون النسخ وكيف
يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وما ذكره الانماطي ضعيف ايضا فان الوصف
الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم
الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص
وكما لا يصلح ناسخا لا يصلح منسوخا عند العامة خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المعتزلة لان ما

بعد القياس قطعيا كان ام ظنيا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه برجحان القاطع
والظني المتاخر عنه عليه والا لما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ قوله
وكذا اي وكالقياس الاجماع عند اكثرهم الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا
منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة متمسكين بما روي ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن
الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضي الله عنهما كيف حجبتها باخوين وقد قال الله تعالى وان كان له اخوة فلامه
السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع وبان المولفة
قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر وبان الاجماع حجة من حجج الشرع
موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص الا يرى انه اقوى من الخبر المشهور
والنسخ بالخبر المشهور جايز حيث جاز به الزيادة على النص التي هو نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور العلما
لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن الاجتماع الاراء في شي ولا مجال في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح
في الشي عند الله تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده وفي
حال حيوته ما كان ينعقد الاجماع بدون رايه وكان رجوع اليه فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب
للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان
النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكر شمس الايمة ولان الاجماع لا ينعقد عليه بخلاف الكتاب والسنة فلا
يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندهم انه
ناسخ بالكتاب والسنة ولا يصح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب وسنة بعد
وفات النبي صلى الله عليه وسلم وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على
بطلان الاول لم يجز ذلك اذ الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرام
العمل به من بعد لم يجز ذلك الا لدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب وسنة او دليل كان
موجودا وخفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه
السلام ولعدم جواز خفا الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزام اجماعهم على
الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم بقصة عثمان فضعيف لانها
انما تدل على النسخ بالاجماع اذ ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الاية من حيث المفهوم فان
لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا يطلق على الاخوين
قطعا ولم يثبت واحد منهما لذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتهما ايضا
لامكان تقدير النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب خطا وحينيذ يكون الناسخ
هو النص دون الاجماع وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المولفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع
بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ما عرف قوله وانما يجوز النسخ بكذا يعني لما ثبت ان
القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا ولا كذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لاختصاص

دلايل الشرع على هذه الاربعة ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاول
او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالاخر اى نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة
المتواترة عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون
من اصحاب الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث
وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز وهو الاخر انه يجوز وهو الاولى
بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير ممن انكر جواز النسخ بالسنة ا
استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهو
يدل على ان البدل خيرا او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان قول القايل لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منه
يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم الماخوذ والسنة ليست خيرا من الكتاب ولا مثلا له ولا من جنسه
بلا شك لان الكتاب كلام الله تع وهو معجز والسنة كلام الرسول وهي غير معجز فلا يجوز نسخه بها
ولانه تع قال نات وهو يدل على ان الاتى بالخير والمثل هو الله جل جلاله وذلك بان يكون الناسخ
من الكتاب ايضا وبقوله تع قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول
ليس اليه ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ
وتبديل الحكم فينتفي الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ
في عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل
فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شي والسنة شي فيكون الكتاب بيانا لحكمها لا رافعا لها وذلك في ان يكون مويدا لها ان كان
موافقا ومبينا للغلط فيها ان كان مخالفا وبما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو يشمل الوجهين
وبيانه ان في القول بعدم جواز النسخ احدها بالامر صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه لو
نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن هو اول قايل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف
يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف يصدقه فهو
معنى قوله لانه اى نسخ احدهما بالاخر يكون مدرجة اى طريقا ووسيلة الى الطعن واذا كان كذلك
كان جعل كل واحد منهما معينا ومويدا للاخر ولا من جمله رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن
لعلمنا انه مصون عما يوهم الطعن واحتج الجمهور بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوجه الى الكعبة
في الصلاة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوات ستة
عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا
بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه ليس
في القران فيكون فيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه
الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تع شطر المسجد الحرام فيكون دليلا
على

على جواز نسخ السنة بالكتاب وبما ذكر في الكتاب وهو ان نسخ احدهما بالاخر لم يمتنع عقلا
ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان هذا الحكم لما بينا
فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقايه بوحي غير متلو
وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارته الا ترى ان
النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة كما ان التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان
الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها واذا
ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تع بيان مدته له لعلمه تبديل المصلحة كما لم يمتنع ان
يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارته وهو حكم ثابت من الله تع بدليل
مقطوع به فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من
الايات لا تدل على عدم جوازه فثبت انه جايز وقولهم هذا مدرجة الى الطعن فاسد لان النسخ لو امتنع
بمثل هذا الطعن لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن وكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم
بالمعجزات الدالة على الصدق بصحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله فلم يبق للطعن مجال واما
تمسكهم بالايات ففاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم
وكذا بالمماثلة في النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا ومثلا لحكم الاية المنسوخة في المصلحة
والثواب ونحوهما وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من نفسه بل بوحي من الله تع الا انه
غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين لتبلغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا ثم مثال
نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسالمة التي هي اكثر من مائة اية بايات القتال ونسخ وجوب
ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تع ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب
ثباته للاثنين بقوله عز اسمه الان خفف الله عنكم ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام اني
كنت نهيتكم عن ثلاث زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا
وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا انما نهيتكم ليتسع
موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدبا والمزفت والحنتم والنقير فاشربوا في كل ظرف
ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة
كما قلنا ونسخ ما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسايهم بقوله تع فان علمتموهن
مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عايشة رضي الله عنها
ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله من النسا ما شا فان ثبت هذا الخبر كان
هذا نسخا للكتاب وهو قوله تع لا يحل لك النسا من بعد بالسنة وهي اخبار النبي صلى الله عليه وسلم
ان الله تع اباح له ذلك كذا قيل قال القاضي الامام ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تع ما نسخ بالسنة
الا من طريق الزيادة على النص **قوله** ويجوز نسخ التلاوة ولما فرغ عن تفصيل الناسخ اشار الى

تفصيل المنسوخ من الكتاب وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة
وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقا اصله نحو نسخ فرضية صوم عاشورا اما الاول فمثل ما نسخ من القران
في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بالانسا وصرف القلوب عنه على ما روي ان سورة الاحزاب كانت
تعدل سورة البقرة وقال الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم اقرى قرانا ثم نسيه فلم يكن له ان يذكر منه شي
لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك كان هذا النوع من النسخ جايز في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم للاستثنا المذكور
في قوله تعالى سنقريك فلا تنسى الا ما شا الله اذ لو لم يتصور النسيان لخلى ذكر الاستثنا عن الفايدة وقوله تعالى
او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز خلافا للملحدة وبعض الروافضة لانه تعالى قال
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فانه تعالى متعال من ان يلحقه
نسيان او غفلة فعرفنا ان المراد الحفظ لدينا فان الضياع يحصل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب
والغفلة والنسيان متوهم منا وبكل واحد منهما يفوت الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى فاخبر انه هو
الحافظ لما انزله على رسوله صلى الله عليه وسلم عن التغيير والمحو عن القلوب صيانة للدين الى اخر الدهر فلا يجوز
نسخ شي منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ الحكم
دون التلاوة وعكسه وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند جمهور الفقها والمتكلمين وانكرت فرقة
شاذة من المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ الابتلا
يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند
فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلاة بالحيض والحكم ثابت بالنص لا بغيره فلا
يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان لا تفسخ وتمسكت العامة في القسمين بالمنقول
فان الايذا باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداد بالحول في المتوفى عنها زوجها
وتقديم الصدقة على نجوى الرسول والتخيير بين الفدية والصوم ومسالمة الكفار وثبات الواحد للعشرة
احكام نسخت مع بقا تلاوة الايات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراة
المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراة ابن عباس
رضي الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت لام فلكل واحد
منهما السدس ومثله رواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله انتسخت
تلاوتها في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم لصرف الله تعالى القلوب عن حفظها في حياته الا قلوب هولاء
وبقيت احكامها لحفظهم ونقلهم بعد وفاة الرسول وخبر الواحد كاف في وجوب العمل فدل ذلك على
جواز نسخ التلاوة وبقا الحكم وبالمعقول وهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم حكمين اي ما يتعلق بالنص من الاحكام
على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه
من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق
بالنظم فلان في القران ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز

وحرمة

وحرمة القراة على الحايض والجنب ونحوها واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلحة دون الاخر فاذا
انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم منه جواز الصلوة والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا
عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقا احدهما مع عدم الاخر وتبين بما ذكرنا ان
قولهم المقصود من النظم حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت
بالنص فلا يبقى بدونه لان بقا الحكم لا يكون ببقا السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقا الحكم
قوله والزيادة على النص نسخ وهي القسم الرابع من الاقسام المذكورة اتفق العلما على ان الزيادة على
النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون
نسخا الحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير الاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد
متاخرا من المزيد عليه لانها تاخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في
رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة
للمزيد عليه لا يكون نسخا كرد الشهادة في حد القذف مقارن للجلد فانه لا يكون نسخا للقران فقال عامة
العراقيين من مشايخنا واكثر المتاخرين من مشايخ دیارنا انها تكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة
وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا تكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبايي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين
ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت من المزيد عليه تغييرا شرعا بحيث لو فعله كما قد
كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم كذلك لا يكون
نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف لو فرضنا ورود الشرع
بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على
الكتاب بالخبر المشهور والمتواتر وخبر الواحد والقياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة نسخا وعندهم
يجوز لكونها بيانا تمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ بان حقيقة النسخ لم يوجد في الزيادة لان
حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا
يكون نسخا الا ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاعتاق في الكفارة
والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون من وجوب
التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على اخر الفا
وخمساية وشهد له شاهدان بالف واخران بالف وخمساية حتى قضي له بالمال كله كان مقدار الالف
مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الاخرين يوجب تقرير الاصل في كونه
مشهودا به لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تتعرض الاصل في الحكم المشروع فلا يكون فيها
معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متاخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا
يمكن الجمع بينهما للتنافي فيهما وههنا وان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية
له فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متاخرة بل يكون بيانا واحتج من جعل الزيادة نسخا معنويا

بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق
معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج بالاتفاق بما ينطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد
والتقييد معنى اخر مقصود على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه
من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد
فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما
للتنافي فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم
الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة يوضحه ان المطلق متى صار مقيدا صار ما كان مطلقا
قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه
المقيد وما للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تع اي ليس لبعض ما يجب حقا لله تع من عبادة او عقوبة
او كفارة حكم وجود الحد بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من
صلاة الفجر لا تكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز
فاطعم ثلاثين مسكينا لا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم وكذا الواقع بعض الحد على الزاني لا يتعلق
به شي من احكام الحد عن طهرة المحدود وخروج الامام عن العهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة
القاذف اذا كان الحد حد القذف عندنا فثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث
المعنى وان كانت بيانا صورة وانما قيد بقوله فيما يجب حقا لله تع احترز عما يجب حقا للعباد فانه
مما يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كما بينا فيما اذا ادعى الفا وخمسماية وادا وهو ظاهر حتى لو كان
مما لا يقبل التجزي لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كالبيع فما كان عبارة عن الايجاب والقبول جميعا
لا يكون لاحد الشقين حكم الوجود بدون الاخر بوجه قوله ولهذا اي ولان الزيادة على النص نسخ
لم يجعل علماؤنا رحمهم الله قراة الفاتحة ركنا اي فرضا في الصلوة بحيث لا تجوز الصلوة بدونها وان
جعلوها واجبة لان اطلاق قوله تع فاقروا ما تيسر من القران وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة
فكان تقييد القراة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق ولا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا
صلاة الا بفاتحة الكتاب وابوا زيادة النفي حدا في زنا البكر لان النفي اذا الحق بالجلد نظرت الحد
لم يبق الجلد بنفسه حدا بل صار بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا فيكون نسخا للحكم الثابت
بالكتاب وهو قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
البكر بالبكر جلد ماية وتغريب عام اي حد زنا البكر كذا واحترز بقوله حدا عن النفي سياسة
فانه يجوز اذا راى الامام المصلحة فيه وزيادة الطهارة شرطا في الطواف اي ابوا ان تكون الطهارة
شرطا في الطواف حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة على الكتاب وهو قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة وشرطه شرط الصلاة الا ان الله تع
اباح فيه النطق وزيادة صفة في الايمان في رقبة الكفارة اي ابوا زيادة صفة الايمان شرطا

في رقبة الكفارة اي كفارة اليمين والظهار وقوله بخبر الواحد يتعلق بالصور الثلاث وقوله
او القياس يتعلق بالصورة الاخيرة لخبر الواحد في الصور الاول ما ذكرنا وفي الصورة الاخيرة
ما روى ان رجلا جا الى النبي صلى الله عليه وسلم برقبة وقال علي عتق رقبة يعني عن الكفارة افتجزيني
ان اعتقها فامتحنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدها مومنة فقال اعتقها فانها مومنة فامتحانه
عليه السلام ثم امره بالاعتاق وتعليله بكونها مومنة يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس
يدل عليه فان النص شرط الايمان في كفارة القتل لتخليص المومن عن ذل الرق الذي هو اثر الكفر فيشترط
في ساير الكفارات لان الكل جنس واحد على ما مر بيانه الا ان اشتراطه زيادة على النص المطلق بخبر الواحد
او القياس فلا يجوز قوله ويتصل بالسنن افعال النبي صلى الله عليه وسلم لانها طريقته وسنته فليلحق
بيان احكامها بهذا الباب ايضا الافعال على ضربين ما ليس له صفة زايدة على وجوده كبعض افعال
النايم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زايدة على وجوده كساير افعال المكلفين فانها
تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والقبيح منها ينقسم الى
محظور ومكروه والاقسام الثلاثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبيا وغيرهم
فاما القسم الاخير فيصح وقوعه من غير الانبيا من بني ادم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية من الانبيا
عليهم السلام فانهم عصموا عن الكباير عند عامة المسلمين وعن الصغاير عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعريين
وان لم يعصموا من الزلات فتبين ان المراد من افعال النبي صلى الله عليه وسلم ههنا ما يقع عن قصد لانه ما وقع
لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغما والسهو لا يصلح للاقتدا وهو في بيان احكام ما يصح
الاقتدا به فيه ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وهو اسم لفعل حرام غير مقصود في
ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها ولكن وجد القصد
الى اصل الفعل كمن زل في الطريق لم يوجد القصد منه الى الوقوع ولكن وجد القصد المشي بخلاف
المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع قد اطلق اسم المعصية
على زلة مجازا والزلة لا تخلو عن اقتران بيان بها انها زلة اما من جهة الفاعل كقوله تع اخبارا
عن موسى عليه السلام حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى
ضربته فوقع قتيلا فاضافه اليه تسبيبا ومن الله عز وجل كما قال تع وعصى ادم ربه فغوى
اي باكل الشجرة التي نهي عن اكلها فغوى اي اخطا حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي عنه واذا
كان البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها غير صالحة للاقتدا به فيها فلم يكن مما نحن فيه بصدده
ايضا كما ذكر في الكتاب وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو مانع للمبين في الوجوب والندب
والاباحة بلا خلاف وقد يكون امتثالا وتنفيذا الامر سابق وهو تابع للامر ايضا بالاتفاق
في الوجوب والندب او قد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة
على الاربع في النكاح واباحة صفي المغنم وخمس الخمس وهو مما لا يصلح للاقتدا بالاتفاق ايضا ثم بعد

ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام فالجمهور على ان امته مثله فى اتيان مثل ذلك الفعل
على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال ابو الحسن الكرخى من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر
الدقاق من اصحاب الشافعى انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم
يعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع وكذا ذكر الامام
ابو اليسر وان كان من جملة القول فاختلف فيه قال بعضهم يجب التوقف فيه فلا نحكم فيه بشئ ولا يثبت
لنا فيه متابعة حتى يقوم لنا دليل يبين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من
اصحاب الشافعى كالغزالى وابى بكر الدقاق وابى حسم وقال مالك وابن سريج من اصحاب الشافعى وابو سعيد
الاصطخرى والحنابلة وجماعة من المعتزلة انه يلزمنا الاتباع فيه ويكون واجبا فى حقه وفى حقنا
وقال ابو الحسن الكرخى نعتقد الاباحة فيه فى حقه عليه السلام ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل
ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل وقال ابو بكر الجصاص الرازى ان علم صفة ذلك الفعل فى حقه يقتدى
به فى ايقاعه على تلك الصفة هو مذهب الجمهور وان لم يعلم نعتقد فيه الاباحة فى حقه ولنا اتباعه
فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو مختار القاضى الامام ابى زيد والشيخين والمصنف وجه قول
الواقفية ان فعله عليه السلام يحتمل وجوها نحو الوجوب والندب والاباحة فقبل معرفة
صفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة اتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذى فعل من اجل انه فعله
حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على وجه الذى فعل بان كان
احدهما واجبا والاخر نفلا او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى الرجلان الظهر منفردين امتثالا للامر
لا يكون متابعة فعرفنا ان المتابعة لا يمكن قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز
ان يكون الفعل مصلحة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم ولا يكون مصلحة فى حقنا فقد ابيح له ما لم يبح لنا
مثل حل التسع وصفى المغنم ووجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلاة الضحى واذا كان كذلك
وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشركة واحتج من قال بالوجوب
الاتباع بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه على الاطلاق مثل قوله تع واتبعوه لعلكم
تهتدون اطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى فان هذه النصوص
وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل وتمسك الكرخى بان الاباحة هى الثابتة
فى حقه بيقين لتحققها فى كل الافعال فوجب اثباتها ولم يجب اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك
فيه ولما ثبتت الاباحة فى حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام
باباحة بعض الافعال كما ذكرنا وثبت مشاركة الامة اياه فى البعض وهذا الفعل يحتمل الوجهين على
السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل يرجح احد الوجهين ووجه القول المختار وهو قول الجصاص
ما اشير اليه فى الكتاب ان الاتباع هو الاصل فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله
اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسى به فى افعاله وقال تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها

لكيلا يكون على المومنين حرج فى ازواج ادعيائهم فيه بيان ان ثبوت الحل فى حقه مطلقا دليل ثبوته
فى حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به لقوله خالصة لك من دون المومنين
وهو النكاح بدون مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة فى الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة
لك فايدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا لان الرسل ايمة يقتدى بهم فان الاصل
فى كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما يثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هذا ففى كل فعل
يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة ماسة اليه عند كل فعل يكون
حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية
يكون دليلا على انه من جملة الافعال التى هو فيها قدوة امته فالحاصل ان عند ابى الحسن الاصل هو
الاختصاص والاشتراك بعارض وعند ابى بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض والعارض
لا يثبت الا بدليل ثم الشيخ قسم افعاله القصدية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب
ومباح متابعا للشيخين فخر الاسلام وشمس الايمة وقسمها القاضى الامام ابو زيد وساير الاصوليين
على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان
الواجب الاصطلاحى ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك فى حقه عليه السلام لان الدلايل الموجبة
كلها قطعية فى حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد فى تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتحقق فيها
الواجب الاصطلاحى لتصور ثبوت بعض افعاله فى حقنا بدليل مضطرب قوله ويتصل بالسنن كذا
لا خلاف فى ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يبين الاحكام بالوحى وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث
مبينا لما اوحى اليه من الشرايع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من خواصه لا شركة
لاحد فيه بلا شبهة واختلف فى كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعرية
واكثر المعتزلة كون الاجتهاد حظ النبى صلى الله عليه وسلم فى الاحكام الشرعية وقال عامة اهل الاصول
كان له العمل فى احكام الشرع بالوحى والراى جميعا وهو منقول عن ابى يوسف من اصحابنا وهو مذهب
مالك والشافعى وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحى فى
حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحى بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة
الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث تمسك
الفريق الاول بقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن وحى والحكم الصادر
عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفى وبان النبى صلى الله عليه وسلم كان ينصب احكام الشرع
ابتداء والاجتهاد راى العباد ومحتمل للخطا فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان ذلك حق الله تع فكان اليه
نصبه لا الى العباد وبه ان المصير الى الراى الذى هو محتمل للخطا انما يجوز عند الضرورة حتى لم
يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت فى حق الامة لا فى حقه اذ الوحى باتيه فى كل وقت
وكان اشتغاله بالراى كاشتغالنا به مع وجود النص تمسك العامة بقوله تع فاعتبروا يا اولى

الابصار وامر بالاعتبار عاما لاولى الابصار اذ المراد من البصير المصيرة والنبي صلى الله عليه وسلم اعظم
الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولى بهذه الفضيلة
بالدخول تحت الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك
بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد على العلم بمعانى النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله
صلى الله عليه وسلم اكمل الناس فى ذلك حتى كان يعلم بالمتشابه الذى لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالمعنى
الذى هو متعلق الحكم والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع تحجر وذلك لا
يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه وجه القول المختار ان النبي صلى الله عليه وسلم مكرم بالوحي وغالب
احواله انه لا يخلى عن الوحي والراى ضرورى فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة
النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الما فى موضع يرجى وجوده وصار انتظار الوحى فى حقه كطلب
النص الخفى بين النصوص فى حق ساير المجتهدين ومدة الانتظار باقية مادام رجا نزول الوحي باقيا فاذا
خاف ان تفوت الحادثة بالحكم فحينيذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراى ثم اجتهاده عليه السلام لا
يحتمل الخطا عند اكثر العلما لانا امرنا باتباعه فى الاحكام بقوله عز وجل فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا عليه لكنا
مامورين باتباع الخطا وذلك غير جايز وعند اكثر اصحابنا يحتمل الخطا بدليل قوله عز اسمه عفى الله عنك
لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا فى الاذن لهم وبدليل نزول العتاب فى اسارى بدر وغيرهما من
الدلايل لكنه لا يحتمل القرار على الخطا لما ذكرنا انه يودى الى الامر باتباع الخطا فاذا اقره الله تع على
اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص ويكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف
اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لان احتمال الخطا والقرار عليه جايزان فى حق الامة
فلا يتعين الصواب فى حق واحد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد لاحتمال
الصواب فى اجتهاده واحتمال الخطا فى اجتهاد غيره وهو اى الاجتهاد فى انه قطع من النبي صلى الله عليه وسلم
دون غيره نظير الالهام وهو القذف فى القلب من غير نظر فى نص واستدلال بحجة فانه حجة قاطعة
فى حق النبي صلى الله عليه وسلم حتى لم يجز لاحد مخالفته بوجه للتيقن بانه من عند الله عز وجل وعصمته على
القرار لا على الخطا والهام غيره ليس بحجة اصلا لزوال التيقن والعصمة وعدم دليل يدل على انه حجة وانما
تمسك الخصم بقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فقاسد اذ لا دليل فيه على موضع النزاع
فانه نزل فى شان القران ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرانا
فهو وحي لا عن الهوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولين سلمنا ان المراد به التعميم فلا نسلم
ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحى بل هو وحى باطن لان تقريره على اجتهاده يدل على انه هو الحق
حقيقة كما اذا ثبت بالوحى ابتدا قوله ومما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله
لانها لما بقيت الى مبعث النبي صلى الله عليه وسلم صارت شريعة له لما سنبينه كانت من سنته واعلم

انه يجوز ان يتعبد الله تع نبيه بشريعة من قبله من الانبيا عليهم السلام وبامره باتباعها ويجوز ان يتعبد
بالنهى عن اتباعها وليس فى ذلك استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز
ان يكون الشى مصلحة فى زمان النبي الاول دون الثانى ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة فى زمان الاول
والثانى فيجوز ان تختلف الشرايع وتتفق الا ان العلما اختلفوا فى وقوع التعبد بها فى موضعين احدهما
انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبيا قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابى الحسن البصرى
وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل
بشرع موسى وقيل بشرع عيسى عليهم السلام وقيل انما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالى وعبد الجبار ومحل
بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والثانى النبي صلى الله عليه وسلم بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع
من تقدم وهى مسئلة الكتاب فذهب قوم من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وطايفة من المتكلمين الى انه
عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبيا وان كل شريعة ثبتت لنبى فهى باقية فى حق من بعده
الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا من شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك
النبي الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطايفة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن
متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبى تنتهى بوفاته وببعث نبى اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ
فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا اذا قام الدليل على بقايه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا
فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب او
برواية المسلمين عما فى ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان فى القران او السنة وذهب اكثر مشايخنا
منهم الشيخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان شمس الايمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الى ما ثبت
بكتاب الله تع انه كان من شريعة من قبلنا او ببيان من الرسول صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا
ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم فى ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول والمفهوم
من جملة ما حرفوا او بدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب وبنقل جماعتهم
ولا حجة فى ذلك بما قلنا احتج الفريق الاول بقوله تع اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي صلى الله عليه وسلم
بالاقتدا بهدى الانبيا والهدى اسم للايمان والشرايع جميعا لان الاهتدا يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرايعهم
وقوله تع ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وبان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة
اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول اخر بعده فكذا شريعته لا تخرج من ان تكون معمولا بها ببعث
رسول اخر ما لم يقم دليل النسخ فيها يوضحه ان ما ثبت ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبت حقيته وكونه
مرضيا عند الله تع لما علم كونه مرضيا ببعث رسول لا يخرج من ان يكون مرضيا ببعث رسول اخر واذا بقي
مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثانى فكان بعث الثانى مويدا لها واحتج من قال باختصاص
كل شريعة بنبيها وانتهايها بوفاته او ببعث نبى اخر بقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضى ان يكون

كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبان بعث الرسول لبيان الابيان
ما بالناس من حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يات الثاني بشرع
مستانف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن
في بعثه فايدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فايدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل في الشرايع يوضحه ان اكثر
الانبيا بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد به النص فاذا ثبت انه قد
كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان كشعيب وموسى عليهما السلام فان
شريعة شعيب عليه السلام كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني اسرايل ومن
بعث اليهم علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان اخر وان ذلك الشرع يكون
منتهيا ببعث نبي اخر وان المبعوث الاخر يدعو الى العمل بشريعته ويامر الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة
من قبله واحتج الفريق الثالث بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع بدليل ما ذكر شمس الايمة ان اخذ
الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم
رسول مصدق لما معكم لتومنن به من ابين الدلايل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا في وجوب اتباعه و
لهذا ظهر شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وممن تاخر في حكم المتبع له وهو
بمنزلة القلب يتبعه الراس وبعده الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف
لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غض من درجته وحط من رتبته واعتقاد انه تبع
لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة ولا يقال ان الانبيا عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو
اصلا في شرايع الذين مضوا قبله لانا نقول تقدمهم في الزمان لا يمنع عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهر
وهي تابعة ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبيا مع تقدمهم مؤسسون لقاعدته فان المقصود من فطر الخلق
ادراكهم بسعادة القرب من الحضرة الالهية ولم يمكن ذلك الا بتعريف الانبيا عليهم السلام فكانت النبوة
مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها لا اولها وانما تكمل بالتدريج على ما اجرى الله سنته فتمهد اصل
النبوة باذنه ولم يزل ينمو ويكمل حتى بلغت الكمال محمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيدا وابلها وسيلة الى
الكمال كتاسيس البنا وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندين ولهذا
كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو اصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع
له يوضحه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما راى صحيفة من التوراة في يد عمر قال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود
والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فيه دليل على ان الرسل المتقدمة ببعث نبينا
صاروا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احيا وان ما لم ينسخ من شرايعهم صارت شريعة له
لكن التحريف من اهل الكتب كان امرا ظاهرا وكثر الحسد والعداوة والتلبس منهم ووقعت الشبهة في
نقلهم فشرطنا ان يثبت ذلك بالكتاب او السنة احترازا عن التهمة واحتياطا في امور الدين ولاحجة لهم في
قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لانه يدل على نسخ الاولى في الجملة ولا يدل على انتساخها بالكلية فما

بقيت منها غير منسوخ يصير شريعة للمتاخر **قوله** وما يقع به ختم باب السنة متابعة اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسب ان يلحق اخر السنة اذ
الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا خلاف ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على
صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر
الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة فتقليده واجب يترك بقوله او بمذهبه القياس
وهو مختار الشيخين وابي اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي
في قوله القديم وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس
واليه ميل القاضي الامام ابي زيد على ما يشير تقريره في التقويم وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد
احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز التقليد وان
كان لا يوجبه والتقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول ويفعل معتقدا الحقيقة فيه من غير نظر
وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير وفعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا
لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليدنا الانبيا الا انه سمي تقليدا باعتبار
الصورة تمسك القايلون بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراي ظهورا لا وجه
لانكاره واحتمال الخطا في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطا كساير المجتهدين الا يرى انه كان
يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو
لم يكن محتملا للخطا لما جاز لهم المخالفة بارايهم ولوجب عليهم دعا الناس اليه وقد قال ابن مسعود ان
اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطا لم يجز لمجتهد اخر تقليده كما لا يجوز تقليد
التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولو ان قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة لكونهم اعلم وافضل
من غيرهم لما شاهدوا التنزيل وسماعهم التاويل ووقوفهم من احوال النبي صلى الله عليه وسلم ومراده من كلامه
على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود
العلة والامر بخلافه وليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم ان الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالقياس
من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انه انما افتى فيما لا يدرك بالقياس بخبر ظنه دليلا ولا يكون
كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان يكون دليلا لا يكون حجة على
مجتهد اخر الا يرى ان قول التابعي وساير المجتهدين فيما لا يدرك بالقياس ليس بحجة مع انهم لا يظن بهم المجازفة
والكذب فكذا قول الصحابي وفرق ابو الحسن ومن تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس
لتعين جهة السماع فيه اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان الدين
انتقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك يبطل روايتهم ولا مدخل
للراي فيه ايضا فتعين السماع فصار فتواه فيه كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف قول
التابعي حيث لم يكن حجة لان احتمال الاتصال في قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن

اثباتها بغير دليل ويدونها لايثبت السماع بوجه فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي
فكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الراي ولم يوجد
فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشير في التقويم على انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل للراي فيه قد وجد
ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للقياس فيه لقلنا انه
مبني على نقل ولجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت واحتج القايلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تع والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق
التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وجد منهم
ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف منهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان
يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض وكان النص دليلا على وجوب
تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين كما اشير اليهما في الكتاب
احدهما ان احتمال السماع في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراي عند
الضرورة وسا ورالقرنا لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد اشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم
انهم كانوا يسكتون عن بيان الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندون
الى النبي صلى الله عليه وسلم لان الواجب بيان الحكم عند السوال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو
الاصل فيه كان مقدما على الراي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من
هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس والثاني واليه اشير بقوله ولفضل اصابتهم ان قوله ان
كان صادرا عن الراي فراي الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم في
بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة ماعاصرها
جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ
الاحاديث وضبطها والتامل فيما لا نص عندهم فيه غاية التامل وفضل درجتهم ليس ذلك لغيرهم فبهذه
المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الرايين منا اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ
بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين راي الواحد منا وراي الواحد منهم وجب تقديم رايه على راينا لزيادة
قوة في رايه من الوجوه التي ذكرناها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا
ذلك ولكن ليست الدلايل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول
الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا فان قيل اليس ان تاويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تاويل
غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالراي قلنا التاويل يكون بالتامل في وجوه اللغة
ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف معاني اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام
فانما يكون بالتامل في معاني النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال

ولاجله

ولاجله ظهرت لهم المزية بشهادة على غيرهم ممن لم يشاهد ثم بين الشيخ محل النزاع بقوله وهذا الخلاف
اي الخلاف المذكور كذا ذكر في الميزان وصورة المسلة ما اذا ورد قول من الصحابي في حادثة لم تحتمل
الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يتعم به البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما اشتهر
عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول
في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفا بان الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر مثلها فيما بين
الخواص فلم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شي فالحق لا يعدو اقاويلهم
الى اخر ما ذكر في الكتاب وذكر في بعض الكتب وصورة المسلة فيما اذا ورد قول من الصحابي فيما يدرك
بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار ورداد لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف
بين اصحابنا ولو نقل من غير تسليم كان اجماعا فلا يكون خلافه ولو نقل غير ورود انكار كان ذلك اختلافا
منهم في ذلك الحكم بالراي وذلك يوجب الترجيح والعمل عند تعذر الترجيح بايهما شا وعدم جواز خلاف
قول اخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما قالوا وضرورة تعذر
اجتماعهم على الخطا وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول الخارج عن اقوالهم خطا بيقين فيكون مردودا
ولا يسقط البعض بالبعض اي لا يسقط بعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيها تاريخ فيجعل الاخر ناسخا
للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بينهم بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم بغير وجه الراي والاجتهاد
في اقوالهم فحل محل القياس اي يحل قول الصحابي محل القياس فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس
ولا نسخ في القياس وكذا في اقوالهم بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شا بشهادة القلب
واما التابعي فكذا اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الراي كان
مثل ساير ايمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن
وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة فعن ابي حنيفة روايتان احدهما انه
قال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب والثانية ما نقل عنه في
النوادر ان من كان من ايمة التابعين وزاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما
سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياه الا ترى ان عليا تحاكم الى شريح
وكان عمر رضي الله عنه ولاه القضا فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من راي علي رضي الله عنه
جواز شهادة الابن لابيه وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه
شاة بعد ما اوجب ابن عباس فيه ماية من الابل فرجع الى قول مسروق وسيل ابن عمر رضي الله عنهما
عن مسلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها مني وكان انس بن مالك رضي الله عنه اذا سيل
عن مسلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن فثبت بان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي
ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة وجه
الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الراي ببركة صحبة النبي

صلى الله عليه وسلم وذلك مفقود ان فى حق التابعى وان بلغ درجة الاجتهاد وزاحمهم فى الفتوى ولا حجة
لهم فيما ذكروا من المسئلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم فى الفتوى وزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا اليه الاجتهاد
ولكن المعانى التى بنى عليها وجوب التقليد او جوازه من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول
صلى الله عليه وسلم مفقودة فى حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال كذا فى ادب القاضى للصدر الشهيد رحمه الله

باب الاجماع

الاجماع فى اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه
ومنه قوله تعالى اخبارا فاجمعوا امركم اى اعزموا عليه وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل
اى لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع
بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثانى لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفى الشريعة هو عبارة عن اتفاق
جميع اهل الاجماع من هذه الامة فى كل عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول المجتهدين
او الفعل او اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بقوله اتفاق
جميع اهل الاجماع المجتهدين باللام المستغرقة للجمع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه
الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة وبقوله فى كل عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق
مجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيامة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون
متناولا للقول والفعل والاثبات والنفى والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف انما يصح على قول
من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فى الاجماع اصلا فاما من اعتبروا فقيهم فيما لا يحتاج فيه الى الراى
وشرط فيه اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق فى عصر على امر من
الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراى دون غيرهم
ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراى فيصير جامعا مانعا وهو حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن
اهل الاهواء من لم يجعله حجة سبيل ابراهيم النظام والقاشانى من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض متمسكين
بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا
يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم فى الحوادث فثبت ان معرفة
قول الامة باجمعهم فى الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاقهم فى الحوادث مع تفاوت الفطن والقرائح
واختلاف المذاهب والمطالب واخذ قوم ضربا من اساليب الظنون فيكون تصوير اجتماعهم فى الحكم
المظنون بمنزلة تصوير العالمين فى صبحة يوم على قيام او قعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد
لان الاجماع لما كان متصورا فى الاخبار المستفيضة يكون متصورا فى الاحكام ايضا لانه كما يوجد
سبب يدعوا الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة فوجد ايضا سبب يدعوا الى اجماعهم باعتقاد
الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا الانتقال
واختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفى من الظن لا فيما هو جلى منه بحيث لا يختلفون فيه
بل يودى اجتهاد الكل بالتطرفيه الى حكم واحد ويبطل جميع ما ذكروا بالوقوع فانا نعلم علما لا مرا فيه

باجماع

باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك باجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية
 فى الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولى والوقوع دليل الجواز وزيادة
وتمسك العامة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه التمسك انه تعالى توعد على متابعة غير
سبيل المومنين كما توعد على مخالفة الرسول وسوى بينهما فى استيجاب النار والسبيل ما يختار الانسان
لنفسه قولا او عملا ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول
فى الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المومنين
وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المومنين
يتوعد عليه بشرط مشاقة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود
الشرط لانه قد ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله
فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا الخصوم فى ذلك فلو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب
يلزم ان لا يكون المشاقة بانفرادها سببا وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها
سببا كان الاتباع بانفراده سببا له ايضا اذ لو لم يجعل سببا له لم يبق لذكره فايدة فصار كقوله تعالى
والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل
ذلك يلق اثاما فى ان كل واحد من الامور الثلاثة سبب للاثم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق فى كل الامور اذ لو كان المراد
فى البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق فى بعض الامور ثم
لانه غير مسس فى هذه الاية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق فى كل
الامور الذى يجب متابعته فى كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثانى باطل لان التكليف
بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا تثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة
انا لا نعرف واحدا يقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون
معهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما تظاهرت الروايات عن
الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطا بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة
كقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة او على ضلالة لم يكن الله ليجمع امتى على ضلالة ولا على خطا
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه الى غيرها من الاحاديث التى لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة
مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها فى اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير
الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الجم الكثير مع تكرر الازمان واختلاف
مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له فى اثبات اصل من

لا يجوز ان يكون هذا ... بعض الامور

الشريعة وهو الاجماع من غيران يبينه احد على فساده وابطاله واظهار البدعة فيه واما المعقول فهو
انه قد ثبت بالدليل القطعي ان نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبيا وشريعته دايمة الى يوم القيامة فمتى
وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجتمعت الامة على حكمها ولو لم يكن اجماعهم
موجبا وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطا واختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت
شريعته كلها دايمة فيودي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع
حجة قطعية لدوام الشريعة بوجوده حتى لا يودي الى المحال وقد اعترضوا على هذه الادلة وقد
ذكرنا بعضها مع اجوبتها في الكشف فلا نطول هذا الكتاب بذكرها ثم اختلف القايلون بان الاجماع
حجة فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود ومن تابعه من اهل
الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين
بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب
يتناول الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا
يتاتى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في ساير الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المومنين
على شي مع كثرتهم وتفرقهم على مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من
الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول اي قرابته متمسكين في ذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفايه عنهم
فقط والخطا من الرجس فيكون منتفيا عنهم فقط وبقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين
فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا تقف قامة الحجة على غيرها
وبانهم اختصوا بالشرف والنسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا
على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالطة فكانوا اولى بهذه الكرامة
وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شي لم يعتد
بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا من
الخبث فكان منتفيا عنهم واذا انتفى عنهم وجب متابعتهم ضرورة وبان المدينة دار هجرة النبي صلى الله عليه
وسلم وموضع قبره ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوا الايمان وفيها ظهر العلم
ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وكانوا اعرف
باحوال الرسول من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة
الاجتهاد والعدالة لان النصوص والحجج التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط
العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية الشهادة كرامة لهذه الامة كما قال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا على الناس وهي تثبت بالعدالة والفسق يسقط العدالة

قل

فلم يبق اهلا لادا الشهادة فلا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب
الاتباع الذي ثبت كرامة فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار بقوله وافق
ام خالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا من اهلية الاجماع اذا كان صاحبه داعيا اليه او ماجنا
فيه او غاليا فيه حتى يكفر به لانه اذا يدعوا الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك
تعصيبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان
مجن به اي لم يبال بما قال وما صنع الله وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا وكذا
ان غلا به حتى وجب اكفاره به لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لها
بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل
عن المومنين وهو كافر وان كان لا يدري انه كافر واما اذا لم يدع الناس الى هواه ولم يغل فيه لا يعتبر
قوله وخلافه فيما يضلل هو فيه وهو معنى قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يضلل بمخالفته نصا
موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع
مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام وعند بعض العلما لا
يعتد بقوله في الاجماع اصلا لان كون الاجماع حجة ثبت كرامة للامة وانه ليس من الامة على
الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار شمس الايمة وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد
فيما يحتاج فيه الى الراي كتفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فينعقد الاجماع فيه باتفاق اهل
الراي والاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه
عند الجمهور لان العامي ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشان فهو كالصبي والمجنون
في نقصان الالة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطا الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته
قال الغزالي هذه مسيلة فرضت ولا وقوع لها اصلا لان العامي العاقل يفوض ما لا يدري
الى من يدري فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمعوا عليه لا يضمرون
فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمعوا عليه ومن ليس
من اهل الراي والاجتهاد من العلما له حكم العوام حتى لا يعتد بخلافه كالمتكلم الذي لا يعرف الا
علم الكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في وجوه الراي وطرق
المقاييس والنحوي الذي لا معرفة له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هولا باعتبار نقصان
الفهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واما فيما لا يحتاج فيه الى الراي ويشترك في دركه الخواص
والعوام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع فيه
اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا
انه غير واقع وهو معنى قوله الا فيما يستغنى عن الراي قوله ولا عبرة لقلة العلما وكثرتهم
وذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع كان

المجمعين اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور تواطيهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة فاما اذا
لم يبلغوا ذلك العدد فيتصور تواطيهم على الخطا كما يتصور على الكذب فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور
الى انه لا يشترط ذلك بل الاجماع من علما الامة حجة وان كانوا ثلاثة نص عليه في التقويم لان الاجماع انما
صار حجة كرامة لهذه الامة نصا لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الخطا والضلال عقلا والادلة السمعية
الموجبة لكونه حجة لا تختص بعدد دون عدد ولفظ الامة والمومنين يصدق على ما دون عدد التواتر
فوجب عصمتهم عن الخطا ووجوب اتباعهم واختلف في انه لو لم يبق من المجتهدين الا واحد هل تبقى الحجة بقوله
ام لا فمنهم من قال يكون حجة لان مضمون الدليل السمعي ان لا يخرج الحق عن هذه الامة من غير تفصيل
ولانه اذا لم يوجد من الامة سواه يصدق عليه لفظ الامة بقوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله والاصل
في الاطلاق الحقيقة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطا فيكون قوله
حجة ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجماع مشتق من الاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين الاثنين
فلا يكون قول الواحد اجماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورايت بعض الحواشي ان اقل ما ينعقد
به الاجماع ثلاثة من العلما لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلاثة واليه تشير
عبارة شمس الايمة حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا او فتوى من البعض مع
سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا حد التواتر **قوله** ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا
انقراض العصر وهو موت من هو اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط
لانعقاد الاجماع وصيرورته حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك والشافعي في قول
وعند الجمهور ليس بشرط وهو اصح مذهب الشافعي واختلف القايلون بالاشتراط في فايدته فقال
احمد بن حنبل ومن تابعه وهي جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من   في اجماعهم واعتبار
موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقرضوا مصرين على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد
اللاحق في زمانهم وفيما من هذه الطريقة ان لا يكون المخالف خارقا للاجماع ايضا لوقوع الخلاف
قبل الحكم بانعقاد الاجماع فاذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبرا ويكون خرقا للاجماع وذهب
الباقون الى جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا
ادخال من ادرك عصرهم لانه يودي الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا احتج من شرط الانقراض بان الاجماع
انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع ولا يثبت الاجماع الا بالاستقرار الاراء
واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله تكون الناس في حال تامل وتفحص وكان رجوع
الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رضي الله عنه
كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة
ولما صار الامر الى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر
عليه احد وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز

بيع

141 بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة رضي الله عنهم ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى
قال له عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب الي من رايك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر
لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكنا نقول ما يثبت به الاجماع
حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين الانقراض وعدمه بل يدل انه حجة قبل
الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شي لم يدل عليه
دليل ولان الزيادة نسخ وهو لا يجوز بما ذكر من الدليل ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لاهل
الاجماع من هذه الامة فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه
جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجتمعت على الخطا وانه غير جايز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا
بانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت
الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم يعتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون
فاسدا وكذا تعلقهم بخبر التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنهما في زمانه وناظره في ذلك
وقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه
انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سوا ولم يرو عن
عمر انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر رضي الله عنهما فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقدا فلما آل الامر اليه
عمل برايه في حال امامته وكذا المخالفة علي رضي الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع
فانه روي عن جماعة من الصحابة انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر منهم جابر بن عبد الله
وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحده
دليل على ان مع عمر جماعة لا على ان معه جميع الصحابة وانما اختار عبيدة ان يكون قول علي منضما
الى قول عمر رضي الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلي رضي الله عنه لا يرى الترجيح
بالكثرة بل بقوة الدليل وانما ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق يثبت
بنفس الاجماع لم يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عليه عندنا لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار
اتفاقهم دليلا قطعيا فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي وموجبا ان اجماعهم انعقد على الخطا
فيكون مردودا كخلاف الابتدا فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق
بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب **قوله** ثم الاجماع على
مراتب اي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر
والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر
لانه اجماع لا خلاف لاحد في صحته لوجود عترة الرسول واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن
الكل فكان مثل المحكم من النصوص والمتواتر من الاخبار ثم الذي اي ثم الاجماع الذي ثبت بنص
بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت

عن الرد وهو في الدلالة على التقرير اي تقرير الحكم دون التنصيص عليه وصورة المسئلة ما اذا نص
بعض اهل الاجماع على حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل
العصر ومضت مدة التامل فيه وسكت الباقون من غير نفيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا
عند جمهور العلماء ويسمى اجماعا سكوتيا ونقل عن الشافعي انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن
ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة تمسكوا في ذلك
بان السكوت قد يكون للجهالة والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما لما اظهر قوله في العول للمهابة
وقد كان ينكره هلا قلت هذا في زمان عمر وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته
وفي رواية منعني من ذلك درته وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسئلة لاشتغالهم بالجهاد او سياسة
الرعية او تاملوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء فتوقفوا او قد يكون لكون القايل اكبر سنا واعظم حرمة
واقوى في الاجتهاد فلا يرون البدار الى الانكار مصلحة احتراما له واذا كان محتملا لهذه المعاني لا
يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا وتمسك العامة بانه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص
من كل واحد منهم على قول واظهار الموافقة مع الاخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور
اجماع اهل العصر كلهم على قول مسمع ذلك منهم الا نادرا بل انما يكون ذلك في العادة بانتشار
الفتوى في البعض وسكوت الباقين وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول هذا
القايل وهذا لان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هل هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه
بشرط هو متعذر ولانه اذا ظهر قول من بعض اهل الاجماع اما لانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يؤد
اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او الى صحته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة
مخالفة وان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تع
فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابهم من المسلمين المتدينين ومؤد الى خروج
الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك
القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدي الى خفاء الحق
مع ظهور طرقه على جميع الامة وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه
الا انهم كتموا لان اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهيبة
والتقية باطل لانهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون احدا واذا ابطلت هذه الاوجه تعين الوجه
الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق ولا يقال يجوز انهم سكتوا
لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب لانا نقول لا يمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف عن ماخذه
كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين وطلب الحق كمناظراتهم في مسايل الجد والعول ودية
الجنين على ان الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان
هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون

القواطع

142

القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس **قوله** ثم الاجماع من بعد الصحابة على
حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم اي لم يظهر فيه قول الصحابة اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع كان
هذا ليس باجماع عند من قال لا اجماع الا للصحابة فلما وقع في معرض الخلاف انحط درجته عما هو
متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم راجع الى من الاول والمستكن راجع الى من الثاني والضمير
المجرور في فيه راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالف بالجر على ان يكون بدلا من
من اي لم يظهر منه قول مخالف سبقهم او بالرفع على ان يكون بدلا من يقول من سبقهم قول مخالف
وجب ان هذا ليس بصحيح على الفاعلية فلم يظهر وقول بالنصب على المفعولية لمخالف اي لم يظهر
مخالف قول من سبقهم وليس بصحيح لان المراد نفي ظهور قول السابقين اصلا لا نفي قول المخالف
منهم خاصة والدليل على ما ذكر في التقويم ثم اجماع اهل كل عصر بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول يوضحه
انه لو لم يظهر لاجماع القول الثاني قول مخالف ممن سبقهم وظهر قول موافق كان حكمه كحكم ما لم
يظهر فيه قول ممن سبقهم اصلا في انه يكون منحطا عن درجة اجماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد فايدة
قوله ثم اجماعهم اي الجماع من بعد الصحابة على قول اي حكم سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلما
اي الذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة على حجة في هذا الفصل وصورته ما اذا اختلف اهل عصر في
مسئلة على قولين واستقر خلافهم فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد قوليهم
في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث
الى انه يمنع وتبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع
من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار المصنف وهو ف
الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري وابو بكر القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف
بين اصحابنا عند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات
مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وهو الاصح احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا
لانعقاد الاجماع بان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة
ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة
والشافعي وغيرهما ونصار قول الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات
احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة الامة
لا يكون اجماعا يوضحه ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر
الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقا نفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه نسبة
بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه
المجمعون ان القول الاخر خطا بيقين فيجب نسبة قايله الى الضلال او الخطا بيقين هو
الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضي الله عنهما انه ضل في انكاره القول في توريثه الام ثلث

كل المال في زوج وابوين وان اجمع الباقون على خلاف قوله في المسلمين و لابن مسعود رضي الله عنه ذلك
ووجه قول من لم يجعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اي الدلايل التي عرفنا بها كون
الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين اجماع لم يسبقه خلاف وصرفها الى ما لم
يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل بوجه فكان باطلا الى يرى ان اختصاص هذه الامة بهذه
الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحيا في كل عصر دون
من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول من يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر قول
من مات قبلهم اذا اجمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت يبينه ان الصحابة لو اختلفوا
في مسئلة على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الخلاف المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا
لان الحجة في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط باجماع
التابعين ايضا وقولهم دليل الخصم باق مسلم لكنه لم يبق معتبرا معمولا به بعدما انعقد الاجماع على خلافه
كالنص يترك بخلاف القياس يخرج القياس من ان يكون معمولا به يتبين انه لم يكن دليلا بل كان شبهة
ولا يلزم التضليل ايضا لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر انقطع مقتصرا على الحال كالصحابة
اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرضوا ذلك على الرسول رد قول البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال
وكصلاة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم **قوله** لكنه اي لكن بعد اجماع من بعد الصحابة
في حكم لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز
الزيادة التي هي في معنى النسخ به لان الاختلاف الواقع فيه مما لا يعبأ به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف
بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب
كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد **قوله** واذا انتقل الينا اجماع السلف
الى اخره الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فكما تثبت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل
ظني فيه شبهة فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة
نقل السنة بالتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا كجاحد السنة المتواترة وذلك
مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانع الزكوة واذا انتقل الي الاجماع
الينا بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا اي على هذا النقل بمنزلة
نقل السنة بالاحاد لو كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فتوجب العمل دون العلم
وتقدم على القياس عند اكثر العلما لان الاجماع حجة قطعية لقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا
نقلت السنة الينا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد
وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم و رضي عنهم على شي
كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
ونقل عن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم

به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت
بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل في ثبوته
بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلايل قاطعة
وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص فلم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت
لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالراي
ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل
الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل
القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال
الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في
هذه الصورة يثبت فيما اذا تخلل في نقله واسطة او وسايط لعدم القايل بالفصل واذ تم بنا الفراغ
بحمد الله وتاييده وهدايته ودرره عن بيان الاصول الثلاثة وشرح حقايقها وكشف مشكلاتها
وتوضيح دقايقها فلنشرع في بيان الاصل الرابع الذي هو ميدان الفحول وميزان العقول ومسبار
غور الفكر ومضمار ارباب النظر جاهدين في تحقيق معانيه حاويين في تمهيد مبانيه مستمدين
التوفيق من العزيز العلام ومصلين على سيدنا محمد خير الانام **باب القياس**
اي باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اي لغة وشريعة وركنه وشرطه وحكمه ودفعه
لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه وضعا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مفيدا او كان
مهملا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرطه لان توقف المشروط على الشرط كتوقف صحة الصلوة
على الطهارة وصحة النكاح على حضور الشهود امر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشي نفس
ذلك الشي او بعض ما هو داخل في ماهيته ولم يشرع الا لحكمه لان الشي انما يخرج من حد السفه والعبث
الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم بعد تحقق هذه الجملة نفي للسايل
ولاية الدفع كما ستعرفه فلم يكن بد من تفسير هذه الجملة اما تفسيره لغة فالتقدير
يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا اسبره بالمسبار
ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة استعمل
بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اي سوها بصاحبتها واسم النعل مونث سماعي
الا ان الشيخ ذكر ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي البا الا ان في
الشرع جعلت كلمة على صلته فقيل قاس عليه بتضمين معنى البنا ليدل على ان القياس
الشرعي للبنا لا للاثبات ابتدا وهو مصدر قاس وقايس يقال قاس يقيس قياسا
وقايس يقايس مقايسة وقياسا وقوله والفقها اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل في
الاحكام الشرعية سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه به في الحكم

والعلة اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تحديدا للقياس والمعول عليه في تحديده
ما نقل عن الشيخ ابي منصور انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختار لفظ الابانة
دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تع وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا
عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين
ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعدية جائز
عقلا وواقع سمعا عند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقها والمتكلمين وقالت الشيعة كلهم
والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعدية ممتنع
عقلا وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني انه ليس بممتنع عقلا
ولكن الشرع لم يرد بالتعدية بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا واتفقت القايلون بورود
التعدية سمعا على ان الدليل السمعي الوارد بالتعدية قطعي سوى ابي الحسن البصري من المعتزلة
وقد بينا المسئلة بدلايلها وشبهها في الكشف فلا نشتغل بذكرها ههنا **قوله** واما شرطه
فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسايل
في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلما من اهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص
عليه كما اذا قيس الارز على البر في حرمة بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل
ما كان حكم الفرع مقتبسا عنه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو
الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
في هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان المنصوص عليه
هو الاصل وذهب طايفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان
العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لان حكم الفرع لا
يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل بدونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس
فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لانه كان اطلاق الاصل على كل واحد منها لابتناء حكم
الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصل واصل الاصل اصل لكن الاشبه
ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى
غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم
ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل
الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه
عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كحرمة البيع بجنسه متفاضلا
وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا
سموا

سموا المحل الاخر فرعا واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد
من الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اي منفرد به من بين العامة لا يشاركه
فيه احد لا المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا عن
عموم اية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهبان وغيرهم بالقياس والبا في بحكمه بمعنى مع
وفي بنص اخر للسببية والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي بشرط ان لا يكون النص
المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه ذلك المحل مثل قوله عليه السلام
من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضي الله
عنه بسبب نص اخر يدل على اختصاصه وهو قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على
الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا يعدوه
للنص النافي في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور والمراد من الخصوص التفرد
كما قلنا والبا في بحكمه صلة الخصوص وفي بنص اخر للسببية اي بشرط ان لا يكون محل الحكم مختصا
بالحكم المشروع فيه بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص اي منفرد
بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تع واستشهدوا شهيدين من
رجالكم وعلى هذا الوجه تدل عبارة التقويم اذا المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص
بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس والبا في بنص صلة الخصوص والنص الاخر
الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني بشرط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة
عامة مع حكمه او متلبسا بنص اخر مخصصه مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته
وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم
بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به بالقياس
سوا كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه لتادية الحاق الغير به الى ابطال الكرامة الثابتة له بالنص
الموجب لانقطاع شركة الغير وهذا بخلاف تعليل الدليل المخصص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب
ابطال شي لبقا صيغة العموم والدليل المخصص على ما كانا قبله حتى لو ادى الى ابطال النص فان لم يبق
بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير ابطالا للعموم بالقياس الا ان هذا الوجه انما يصح
على قول من جوز تاخير دليل الخصوص عن العام واما على قول من اشترط الاتصال فلا يمكن حمله على
خصوص العموم لان في العام الموجب لاشتراط العدد كان سابقا على حديث خزيمة فكان حديثه
ناسخا لا مخصصا والضمير في اختصاصه لخزيمة وفي به للحكم اي ثبت بالنص اختصاص خزيمة
بهذا الحكم وهو قبول شهادته وحده ويجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص هذا الحكم بخزيمة
كرامة له والاول اوفق لظاهر قوله وان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم وقصة خزيمة ان
النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم جحد استيفا الثمن يقول هلم شهيدا

فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي
ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما
تاتينا به من خبر السما فلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
شهد له خزيمة فحسبه كذا في المبسوط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه
انما اختص بهذه الكرامة لاختصاصه من الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قوله
لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد
جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى **قوله** وان
لا يكون الاصل اي حكم الاصل معدولا به عن القياس الضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية فان
العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتاتى المجهول عنه الا بالبا ويكون معناه مع البا معنى الفاعل
اي ومن شرطه ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني لا يكون على خلافه
لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا جا النص في محل مخالفا للقياس
لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا
ورد نافيا للحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا للشي واحد في زمان واحد وذلك مثل ايجاب الطهارة
بالقهقهة في الصلاة فانه ثبت مخالفا للقياس لان الطهارة تزول بالمنافي وهو النجاسة ولم توجد
الان في الشرع جعلها مزيلة للطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فلا يمكن الحاق غيرها بها حتى لو
ارتد في الصلاة والعياذ بالله لا ينتقض به الطهارة وان كان الارتداد اعظم جناية من القهقهة ولا يمكن
تعدية حكمها الى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لانها جعلت حدثا في صلاة مطلقة بخلاف القياس فيقتصر
على مورد النص وذكر بعض المحققين تفصيلا في هذا الشرط فقال الخارج من القياس على اربعة اوجه احدها
ما استثني وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص خزيمة
بقبول شهادة خزيمة وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة
كاعداد الركعات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس يجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى
خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته وثالثها القواعد
المبتداة العزيزة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها لانه لو يوجد لها نظير خارج مما
تناوله النص والاجماع وتسميه خارجا عن القياس يجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين
فانا نعلم ان المسح على الخفين انما يجوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا نقيس عليه
العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم
الوقوع فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة
تطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى والمستبقى وشاركه
المستثنى في علة الاستثنا عند عامة الاصوليين مخالفا للبعض على ما عرف فيتبين بهذا ان المراد
من

من المعدول به عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان
موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات **قوله** وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
الى فرع هو نظيره ولا نص فيه الضمير في بعينه راجع الى الحكم وفي نظيره الى الاصل المفهوم من التعدي وفي
فيه الى الفرع وهذا الشرط وان كان مشروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا
وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع
الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقيق التعدية فانما تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا اختلاف الشرطين
الاولين فانهما ليسا من التعدية بل هو من شروط التعدية كما في بعض الشروح وانما شرط التعدي الى
فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتحقق الا في محل قابل له والتسوية
لا تتصور في شي واحد فلو لم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا تتحقق المقايسة
وهذا بالاتفاق وانما الاختلاف في اشتراط التعدية للتعليل على ما سياتيك بيانه في فصل الحكم ان شاء الله تعالى
واما اشتراط ان يكون المتعدي حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقها وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي
والقاضي الباقلاني لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجري بالقياس في الاسامي واللغات وهو
مذهب جماعة من اهل العربية قالوا انا راينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة
الطارية فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت زال الاسم والدوران يفيد غلبة الظن
فيغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي الشدة فمتى راينا الشدة حاصلة في النبيذ غلب على ظننا
انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام فحكمنا بحرمة النبيذ لدخوله تحت عموم قوله عليه السلام حرمت
الخمر لعينها واوجبنا الحد بشرب القليل والكثير منه كما في شرب الخمر وكذا ساير الاشربة
المسكرة لعموم العلة لكونه خمرا وتمسك الجمهور بقوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها فانه يدل على انها
باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شي منها بالقياس وبان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل
وتعليل الاسما غير جايز لانه لا مناسبة بين شي من الاسماء وبين شي من المسميات واذا لم يصح التعليل
لم يصح القياس البتة قال الغزالي ان العرب ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر
المعتصر من العنب خاصة فوضعها لغيره تقول واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا
انها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل
مصدر فله فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن
الامرين احتمل ان يكون اسم الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واسم غيره فلم يحكم عليهم بان نعلم هذا وقد
راهم يضعون الاسما لمعان ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ولا
يسمون الثوب المتلون بذلك والادمي المتلون به بذلك الاسم لانهم لا وضعوا الادهم والكميت للاسود
والاحمر بل للفرس الاسود والاحمر وكما سموا الزجاج الذي يقر فيه المايعات قارورة اخذا من القرار ولا
يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر فيه الماء فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف

لا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها وتوقيف لا مدخل للقياس فيها
اصلا وانما اشترطنا ان يكون المتعدى حكم النص بعينه اي مثل حكمه من غير تغيير له في الفرع بزيادة وصف
او سقوط قيد المساواة بين الاصل والفرع في الحكم لا تتحقق مع التغيير ويكون التعدية مع التغيير اثبات
حكم اخر في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو باطل فلذلك لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذمي
كما ذهب اليه الشافعي حيث قال يوجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة
لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير
بالمال وظهاره صحيح ولئن لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة
ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبره لايجاب الكفارة وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق
المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي فانه ليس باهل للكفارة فلو
صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه ليس باهل
للكفارة لان المقصود من الكفارة التطهير والتكفير وبهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى يتادى بالصوم
الذي هو عبادة محضة ولا يتادى الا بنية العبادة ويفتى بها ولا يقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير
والتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم
الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وبخلاف
الايلاء لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة
ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار واما اشتراط المماثلة بين الاصل والفرع فلما ذكرنا ان
القياس هو المحاذاة بين الشيئين في العلة والحكم فلو لم يكن الفرع نظير الاصل لا يتحقق القياس
ويكون اثبات الحكم في الفرع حينئذ شرعا له بالراي ابتداء فلذلك لا يصح من التعليل لتعدية الحكم من
الناسي في الفطر الى الخاطي والمكره في الافطار كما فعله الشافعي فقال ان الناسي لما لم يقصد الفطر
لتعذر القصد الى الشي مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان
لا يكون فعل الخاطي فطرا مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه
اذا كان بغير حق ينتقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كالاكل ناسيا لما
لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق للاكل فعل لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطي والمكره في
العذر وعدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز
عنه بوجه وكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام
انما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي القا عليك النسيان حتى اكلت وشربت فلم يصلح لضمان
حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قايما حكما فاما الخطا فلا ينفك عن تقصير
من جهة الخاطي بترك المبالغة في التحرز مع امكان التحرز عنه بالتثبت والاحتياط في المقدمات
ولهذا يجب الدية والكفارة على الخاطي في القتل وكذا الاكراه لانه حادث بصنع مضاف الى العباد لا

الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه وهو معنى قوله لان عذرهما مع انه قد
يمكن الاحتراز عنه بالالتجاء الى الامام العادل اي عذر الناسي فتعدية الحكم من النسيان اليهما يكون
تعدية الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا واما اشتراط خلو الفرع عن النص فقد هينا فان التعليل
لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سوا كان على وفاق النص الذي في الفرع
او على خلافه وهو اختيار القاضي ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وعند الشافعي ان كان خلاف الذي
في الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او يثبت زيادة ولم يتعرض لها النص
كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان موكدا لموجبه وان كان مثبتا لزيادة كان النص عنها
ساكتا فيكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا يحتمل لزيادة البيان فيجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان
ولكنه لا يحتمل خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص
ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص لا فايدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى
العلة كما لا يجوز اضافته في النص المعلل الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح
مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات
زيادة لم يثبتها ولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبته النص
وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه كلام
صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه
تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد
الادلة وتاكد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد
ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد وقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة
والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان اجماعا على جواز ذلك يوضحه ان الحديث الغريب يجب
قبوله ان كان موافقا للكتاب لقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله تع فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه مع انه لا فايدة في قبوله الا التاكيد دليل الكتاب به فكذا
التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفايدة ثم عند الشافعي لما جاز اثبات زيادة لم يتعرض لها
النص بالتعليل في الموضع المنصوص عليه شرط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة القتل وشرط صفة الايمان ايضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة
الفطر حتى لم يجوز صرفها الى فقراء الكفار اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع
وقلنا هذا التعليل فاسد لان نصوص الكفارات وصدقة الفطر مثل قوله تع او تحرير رقبة
فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين اغنوهم
اي الفقراء عن المسئلة في مثل هذا اليوم مطلقة غير مقيدة بالايمان فتقتضي باطلاقها
الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وبالصرف الى المساكين الكفار فتقييدها بالايمان

بالقياس يكون تغيير الواجبهما بالراي فان تقييد المطلق يعتبر كاطلاق المقيد وكذا قوله تع لا ينهاكم الله
عن الذين لم يقاتلوكم الاية يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا
له وانما شرط الايمان فى مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذى بمثله يزاد على الكتاب وهو قوله عليه السلام
لمعاذ حين بعثه الى اليمن ثم اعلمهم ان الله تع فرض عليهم صدقة توخذ من اغنيايهم وترد الى فقرايهم **قوله**
والشرط الرابع ان يبقى حكم النص اي النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل التعليل لان تغيير حكم النص فى نفسه
اى فى ذاته بالراي باطل سوا حصل التغيير بحكم نص فى الاصل وهو المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص فى الفرع
كما بينا فى قوله ولا نص فيه وهو معنى قوله كما ابطلناه فى الفروع والضمير فى نفسه وابطلناه راجع الى التغيير
ويجوز ان يكون معناه ان يعتبر حكم النص المعلل فى نفسه بالراي باطل كما ان يعتبر حكمه فى الفرع باطل على ما
بيناه فى ظهار الذمي والضمير فى نفسه على هذا الوجه راجع الى النص وذلك لان التغيير لما بطل فى الفرع مع انه
لم يتضمن معارضة النص فلان يبطل فى الاصل مع تضمنه معارضة النص كان اولى والمراد من التغيير تغيير
المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير الحاصل من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ لا فايدة له
الا بتعميم حكم النص وذلك مثل ما قال الشافعي ان السباع التي لا يوكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم
شيا منها ابتدا لا يجب عليه شى لان النبي صلى الله عليه وسلم انما استثنى الخمس لان من طبعهن الابتدا فكل ما يكون
من طبعه الابتدا كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس وقلنا هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثنا باعتبار
معنى الابتدا اوخرج المستثنى من ان يكون محصورا فى عدد الخمس فكان تغيير الحكم النص المعلل بالتعليل وكذلك
تجويز اشتراط الخيار فوق ثلاثة ايام باعتبار ان شرع الخيار للنظر والناس يتفاوتون فى الحاجة الي
مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رايهم فيجوز فوق ثلاثة ايام كما جاز ثلاثة ايام من هذا القبيل
لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص وذكر فى بعض نسخ اصول
الفقه ان تعليل حرمة الربا فى الاشيا الاربعة بالقوت كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضايه عدم
الحكم فى الملح ثم اشار الشيخ رح الى الجواب عن النصوص التى ترد على هذا الاصل منها ما ذكر اصحاب الشافعي
انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا بسوا
فان النص يعم القليل والكثير فيوجب الحرمة فى القليل الذى لا يكال كما يوجبها فى الكثير الذى يكال
وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل فانما لما علقت بصفة الكيل
لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغييرا لموجبه بالتعليل لا تعدية لحكم
فقال انما خصصنا القليل بدلالة الاستثنا لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه فى النفي اذا لم
يكن مذكورا ثبت وتقدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثنا فانه لا يصح الا فى الجنس من حيث الحقيقة
حتى لو قال ان كان فى الدار احد من بني ادم فكذا لا يحنث بوجود الدابة او المتاع فيها ولو قال الا حمار
كان المستثنى منه الحيوان الذى يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها متاع لا يحنث ولو قال الا ثوب كان
المستثنى منه كل شى يقصد بالسكنى والامساك فى الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شي
سوى

سوى الثوب مما يقصد بالامساك فى الدور يحنث وههنا استثنى بقوله الا سوا بسوا الحال او
المراد منه حال تساويهما فى الكيل والمذكور فى صدر الكلام هو العين واستثنا الحال من الاعيان
باطل فى الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثنا منقطعا ولكن المجاز
خلاف الاصل فدل ان الاستثنا لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثنا عنه لقيل الا
الحنطة او الشعير او التفاح او نحوها بل عما تضمن اللفظ من احوال البيع به فثبت عموم صدر الكلام
بهذه الدلالة فى الاحوال كما فى قولك ما اتانى زيد الا راكبا اي ما اتانى فى شى من الاحوال الا فى
حالة الركوب وكما فى التنزيل ولا ياتون الصلاة الا وهم كسالى اي لا ياتونها فى شى من احوالهم الا فى
حالة الكسل لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يوذن لكم اي لا تدخلوها فى جميع الاحوال الا حالة الاذن
وعموم الاحوال للطعام حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام
سوى هذه الاحوال على ما بيناه فى الاستثنا وان تعين هذه الاحوال المختلفة الا فى الكثير لان المراد
من التساوى هو المساواة فى الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل على احد المتساويين كيلا
والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة مع احتمال كل واحد منهما فكان اخر الكلام
دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اى حاصلا به يعني حصل تغيير اول الكلام عن
العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا للتعليل اى موافقا له وهو منتصب على الحال ويجوز
ان يكون خبر صار اى صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر يعني تعليلنا
بالكيل وافق التغيير الذى حصل بدلالة الاستثنا فى هذا النص فان الاستثنا يدل على ان القليل
ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل ايضا على ان القليل ليس بمحل للربا فتوافقا
لا ان التغيير حصل بالتعليل على زعمهم ومنها ما قالوا النص اوجب الشاة فى الزكوة بصورتها
ومعناها للفقير لان الله تع اوجب الصدقة للفقرا مجملة وفسرها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله فى خمس
من الابل شاة وفى اربعين شاة شاة وامثالها فصار كان الله تع قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة
مستحقة بصورتها ومعناها له كالدار المشفوعة للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية صورة
ومعنى كما فى ساير حقوق العباد وقد اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم
دفع القيم فى الزكوة فكان هذا تغييرا لموجب النص لا تعدية لحكمه لان الشاة كانت هي الواجبة
عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها الى غيرها وبعده لم تبق واجبة لانه يسعه تركها الى غيرها
وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود
بعلة الخضوع للتعدية الى محل اخر وهو اقامة الخد مقام الجبهة او اقام الركوع مقام السجود فكان
باطلا فاشار الى الجواب بقوله وكذلك اى ومثل ثبوت تخصيص القليل بالنص جواز الابدال فى الزكوة
ثبت فالنص الى اخره **قوله** ان لمشايخنا فى جواب هذه المسلة طريقين احدهما ان ما ابطلنا
الحق المستحق من عين الشاة لانه لا حق للفقير فى صورة الشاة وانما حقه فى ماليتها فان النبي

صلى الله عليه وسلم جعل الابل طرفا للشاة بقوله فى خمس من الابل شاة وعينها لا توجد فى الابل وانما توجد
فيها مالية الشاة فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة **قوله** بذكر الكل عن البعض فلم
يكن فى تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورة الشاة الا يرى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع ولو كان حقه
متعلقا بالصورة لكان ينبغى ان لا يجوز كما لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثانى واليه
مال اكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير فى الزكوة ليتغير بالتعليل اذ لو كان فيها حق لما حل وطى الجارية
المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكاة كالجارية المشتركة ولما حل اكل الطعام الذى وجبت فيه الزكاة قبل
ادائها ولما جاز تصرف المالك فى مال الزكاة بعد وجوبها باذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان
الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن ولهذا لا تتادى بدون النية ولا يجوز
ان يجب للعباد بوجه لانه يودى الى الاشراك ولو معنيا فى معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله لا غير فثبت
ان الواجب لله تع على الخلوص ثم حق الله تع وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل لحق العباد الا ان حقه ههنا
سقط عن الصورة باذنه الثابت باقتضا النص لا بالتعليل وذلك انه تع وعد ارزاق العباد بقوله جل ذكره وما
من دابة فى الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا فى مال الاغنيا بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنيا
بصرف هذا الحق الواجب له عليهم الى الفقرا ايفا للرزق الموعود لهم عند الله عز وجل وحق الفقرا فى مطلق المال
لا فى مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال ولا يحتملها مال معين وهو معنى قوله وهو
مال مسمى لا يحتمله اى لا يحتمل انجاز ما وعد الله تع مع اختلاف المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال المسمى الى الفقرا
مع ان حقهم فى مطلق المال دليلا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يعد وليائه بجوائز مختلفة ثم امر
بعض وكلائه بانجاز تلك الجوائز من مال معين له فى يده يكون ذلك اذنا باستبدال هذا المال المعين الذى فى
يد هذا المامور ضرورة فثبت ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت ضرورة النص
كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل اى اجتمع التغيير بالنص والتعليل لا ان التغيير حصل بالتعيين
فان قيل الاستبدال فيما ذكرت من المثال ضرورى اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين فاما ههنا فلا
ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا يرى انه لو اداها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير
واقامة الغير مقامها قلنا انا نتكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى قيمتها فان ذلك درجة اخرى فنقول
اذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال متقوم مطلق لا من حيث انها مال مقيد
مسمى بانها شاة او لحم لان مطلق المال هو الموعود وقبض حق الله تع يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه انما
يقبض لله تع ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا الا مقيدا الا ان المطلق
غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تع مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ
الاصل فى كل حقين مختلفين يتاديان بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثانى ليتادى
الاول بقبض صاحب الثانى حقه كرجل له على اخر كر حنطة وعليه مائة درهم لاخر فقال للذى عليه الحنطة
اد الدراهم التى على بما لى عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حقه

لنفسه

لنفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم فى ضمن الاداء الى الممثل جعله قابضا للدراهم بقبض
صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى
الاستبدال بمال اخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق
الله تع بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها
فى ذلك سوا فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا فى الطريقة الرعوية **قوله** واما التعليل لحكم شرعى
جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز الاستبدال بالنص لا فايدة فى التعليل بعد اذ فايدته تعدية
الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال وان ثبت بالنص الا انه قد يكون
بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له كما لو اسكن الفقير داره هذه بنية الزكاة لا يجوز عن الزكاة
لان المنفعة لا تحصل بدلا عن العين فى هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف او هو رد لكلام
الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق للفقير لا لتعدية حكم شرعى الى موضع لا نص فيه
بين اولا ان التغيير انما حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا لحكم شرعى فان
لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير لتعديتها به الى ما لا نص فيه وبيانه
ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع لله على الخلوص فى ابتدا القبض قربة مطهرة للمودى عن الاثام كما قال
الله تع الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات وقال جل ذكره خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير الفقير بدوام يده عليه كمن امر لاخر ان يهب لفلان عشرة دراهم على الضمان
ففعل يصير الموهوب له قابضا للامر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قربة مطهرة صارت
من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه فى قوله عليه السلام يا معشر بنى هاشم
ان الله تع كره لكم اوساخ الناس وفى رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة
فكان ينبغى ان يحرم الانتفاع بها اصلا كما كان كذلك فى الامم الماضية حتى كانت النار تنزل فتحرق
المتقبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بعد ان ثبت خبثها بشرط
الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم يحل للغنى اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص
صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما وجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب
صلاحيتها للصرف الى الفقير بعد ما بطلت فى الامم الماضية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما
حدثت هذه الصلاحية للشاة باعتبار انها مال متقوم لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم
الا يرى ان الدراهم الخمسة الواجبة فى المائتين منها ونصف مثقال من الذهب الواجب فى عشرين
مثقالا منه لو لم يكن متقوما لم تندفع به حاجة الفقير اصلا فعللنا هذه الصلاحية بعلة التقوم فعديناها
الى ساير الاموال للاشتراك فى العلة على موافقة ساير العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقا حكم النص فى
المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يبطل بهذا التعليل
بل بقيت كما كانت والحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تع عينا وصلاحية الشاة لكفاية

حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقا الاول على حاله
لان الفقير انما ياخذ حق الله تع من العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تع لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه
اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تع لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص
ان حقه جل جلاله في مطلق المال لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تع فيه حينئذ
بالدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولو ثبت في حق الله تع في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية
اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل
لحكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق الله تع في الصورة حصل باذنه والله اعلم ومنها ان
الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا
للعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال ساير المايعات مثل الخل ونحوه ومنها
ما قالوا ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تع وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة
الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلاة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل
للثنا وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير
لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع بقوله للاعرابي الذي
قال واقعت امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل حكم النص حيث علقتم
الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب عمدا فاشار الشيخ الى الجواب عن هذه النقوض الثلاثة
بقوله وهو اي ايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية التي هي الحكم الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا
في مسئلة ازالة النجاسة بالمايعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا
لها حالة اداء الصلاة والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع حاجة الفقير والشاة
آلة صالحة له لا ان يكون استعمال الماء واجبا بعينه بدليل ان من القى الثوب النجس او قطع موضع
النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط
بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة لا تحصل به
الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة
لم تحصل الازالة اصلا ويبقى الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك
الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر شرعي فمتى عدينا الحكم الى ساير ما يصلح آلة كالخل
وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على ما كان قبله
من غير تغير وهذا بخلاف التطهير عن الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول
المعنى فيقتصر على مورد النص على ما بيناه في الكشف وكذا التكبير ليس بواجب لعينه كما زعم
الخصم بل الواجب عمل اللسان بثناء على الله عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل اللسان بذكره
بمنزلة الآلة للفعل لان الصلاة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة

ح

149

تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة جز واللسان جز من جملة
البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء
على الله سبحانه فعين الشارع التكبير لان به يحصل الثنا لا انه هو المستحق في نفسه كما ان
المستحق في السجود ان تصير الجبهة ساجدة لا ان تصير الارض مسجودا بها وكما ان المستحق
في ذكر كلمة الشهادة اداء على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الاداء الا ان يكون
الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا قام مقامها ساير الكلمات بالفارسية والعربية
وغيرهما واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل
اللسان لا يتبدل به وانما تتبدل الآلة والآلة في تحصيل العمل لا تجب مقصودة بل لضرورة
تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالسعي للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية
فلم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة آلة اخرى مقامها لا يتبدل
حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل
بان لا يجد آلة اخرى وهو كقوله وليستنج بثلاثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز
اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان يتعين ويجوز ان يتخير بينها وبين ما في معناها ولا يلزم
عليه القراءة حيث لا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان بحمل قراءة القران وللقراءة
فضيلة ليست لغيرها من الاذكار وهو انه المقروء من عند الله تع ويحرم على الحايض والجنب قراءته
فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا يرى ان غير الفاتحة من السور لما ساوى الفاتحة
في الفضيلة المذكورة قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه الاذان
ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلاة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا
الكفارة متعلقة بالافطار الذي هو السبب الموجب لها لانه هو الجناية على الصوم ولهذا
اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والجماع آلة صالحة للفطر وكما ان الجماع آلة والاكل والشرب آلة
صالحة ايضا فمتى عدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب يبقى الجماع آلة صالحة كما كانت من غير تغيير
فثبت انا لم نغير بالتعليل شيئا من احكام النصوص **قوله** وهذا اسهل الى اخره ولما كانت
الزكوة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء عند الشافعي حمل اللام في قوله انما الصدقات للفقرا
لام التمليك فقال اوجب الشرع الزكوة للاصناف المذكورة في هذه الآية واضافها اليهم باللام
الموضوعة للتمليك فيدل على استحقاقهم بالشركة كمن اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقرا
والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص جعل الصدقات
مشتركة بين الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها اليهم ولم يجز الاقتصار على صنف واحد وقد
ابطلتم بتجويز الصرف الى صنف واحد والى فقير واحد حق الباقين بالتعليل وهو خلاف موجب النص
لا تعدية حكمه فاشار الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا اي وبما ذكرنا ان المؤدي يقع لله تع على الخلوص

فى ابتدا القبض ثم يصير للفقير فى حالة البقا بدوام يده عليه فاقمنا الدليل عليه سر ان اللام فى هذه
الاية لام العاقبة مثلها فى قوله تع فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا و فى قول الشاعر
للموت تعدوا الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن اي يصير الواجب او ماهو حق الله
تع على الخلوص بعاقبته للفقرا وان لم يكن لهم فيه حق فى الابتدا كما ان التقاط ال فرعون لموسى
صار بعاقبته للعداوة والحزن لما ادى اليهما وان لم يكن فى الابتدا لذلك الغرض وكما ان
الولادة والبنا صارا بعاقبتهما للموت والخراب وان لم يكونا فى الابتدا لهذين الغرضين وذكر فى
المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المذكورة المعدودة وانها مختصة بها لا
تتجاوزها الى غيرها لا لا ستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لا تتعداهم ولا
تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلي وبن عباس
وبن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابى العالية وابراهيم النخعي وميمون بن مهران
وغيرهم من الصحابة والتابعين **قوله** اولانه اوجب الصرف اليهم بعد ماصار صدقة دليل
اخر على ان اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى ان الواجب خالص حق الله تع
كما كانت اللام للعاقبة اولان النص اوجب الصرف اليهم بعد ماصار صدقة حيث قيل انما الصد
للفقرا ولم يقل انما الاموال التى وجب اداوها للفقرا وذلك اي صيرورة المال صدقة انما تكون
بعد الادا الى الله تع وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم
ليس صدقة بل له صلاحية ان يصير صدقة بالقبض وملكا للفقير بعد القبض وصيرورته صدقة
لا ملك له فى الحال فتكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بعاقبته صدقة وملكا للفقير فيحتمل
ان يكون معناه انا ان سلمنا ان اللام للتمليك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الادا يكون ملكا
للفقير لان النص اوالله تع اوجب الملك لهم فى المال بعد ماصار صدقة وذلك انما يكون بعد
الادا الى الله تع بقبض الفقير فلا يكون فى الاية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب
صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وبين ان ما ابطلنا بالصرف المصنف واحد حق البا قين لانه
لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم اليهم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعنى
لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تع وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم
لا يصلحون لذلك للجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذى يكون المال بقبضهم لله تع خالصا
اى السبب فى هذا الحق الواجب لله تع الصرف الى هولا باعتبار الحاجة فانهم بحاجتهم وفقرهم
صاروا مصارف لهذا المال الذى صار من الاوساخ لا بمجرد الاسم فان الغارم وابن السبيل
والغازى فى سبيل الله لو لم يكونوا فقرا لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف لجاز الصرف اليهم
مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما فى المواريث وكذا لو اجتمع فى شخص واحد اسام مختلفة بان
كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغازيا لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق

بالاسم

بالاسم لا ستحق بكل اسم سهما على حدة كما فى الارث اذا اجتمع سببان فى شخص بان كان زوجا
وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذه
الاسباب فى الاغلب فذكر الله تع هذه الاسما التى هى اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير استحقه
بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة وصاروا
جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ماينطلق
عليه اسم الجنس على ما مر بيانه وهم يجعلهم للزكاة مثل الكعبة للصلوة يعنى لما ثبت ان النص
لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم
كانوا بمنزلة الكعبة للصلوة فانها ليست بمستحقة للصلوة ولكنها صالحة لصرف التوجه اليها فى الصلاة
فكما ان جميعها قبلة فكل جزء منها قبلة كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل واحد منها مصرفا
وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون
للصرف اليهم بعد التعليل صرف اليهم لا كالكعبة قبلة صالحة لصرف الصلاة اليها ادا واستقبالا
فعل العبد ام لا وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف الزكاة وقد صموا كذلك فلا
يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا ما انتسخ من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى
وهى اعلا كلمة الله تع واعزاز دينه بالاحسان لا لحاجة المصروف اليه الى الرزق فكان ذلك
بابا على حدة كباب العامل اليوم لا يعطى رزقا على الحاجة بل جزاء على حسنه فى العمل للفقرا فى
جباية الصدقات كذا فى الاسرار **قوله** وامارتبه اى ركن القياس فما جعل ان الشى الذى
جعل علما الى اخره ركن الشى جانبه الاقوى لغة و فى عرف الفقها ركن الشى ما لا وجود لذلك الشى
الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم
كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب فى الحقيقة هو الله تع والعلل امارات على الاحكام
فى الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع فى المحل وهو معنى العلم الحكم فى المنصوص
عليه ان كان مضافا الى النص و فى الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخنا العراقيين والقاضى
الامام ابى زيد والشيخين ومتابعيهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص فى الفرع وان كان
الحكم مضافا الى العلة فى الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا وجمهور
الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص فى الاصل والفرع معا مما اشتمل عليه النص
يعنى ينبغى ان يكون ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم ذلك النص من الاوصاف التى اشتمل عليها النص
اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الابق
على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة
او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده فيه الضمير فى له وحكمه راجع الى النص و فى
بوجوده راجع الى ما والبا للسببية و فى فيه الى الفرع يعنى وجعل الفرع مماثلا للنص اى

المنصوص عليه فى حكمه من الجواز و الفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع و قيل هو
احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا
حسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى لا يتصور بدون الثلاثة الباقية **قوله** وهو
الوصف الصالح المعدل تفسير لما جعل علما واعلم ان القايسين اتفقوا على ان كل اوصاف النص
بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف فى الحكم فان من المعلوم ان لا مدخل
لوصف الاعرابى المذكور فى قوله عليه السلام للمجامع فى نهار رمضان اعتق رقبة فى الحكم فان التركى
والهندى فيه سواء ولا لمعنى الحرية ولا لوقاع الاهل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا وبوطى الامة
وكذا الحكم فى ساير الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف فى الحكم
فثبت ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان
جميع الاوصاف لا توجد الا فى المنصوص عليه وذلك فاسد واتفقوا ايضا فى عدم جواز التعليل بكل واحد
من الاوصاف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف فى الحكم الا يرى ان الحنطة تشتمل على انها كيلة مطعومة
مقتاتة سدخر حسم شى ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربا فيها بل العلة بعض هذه
الاوصاف واتفقوا ايضا انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باى وصف شا من غير دليل لان ادعاه وصفا من
الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل فالنص يصلح دليلا على
العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التصريح كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الرافة على العايلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عليه السلام
ارايت لو تمضمضت بما ايستنقص الرطب اذا جف ثمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه ولقول
الراوى سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد زنا ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع
وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا على العلة فقال جماعة منهم الاطراد وهو وجود
الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تاثيرا واحالة فصلح دليلا عليها لان الطرد اسد
الدلايل التى جعل القياس حجة تقتضى جواز التعليل بكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه
اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك
غير جايز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى فلم
يشترط فيها ان تكون معقولة المعانى بل الشرط فى الوصف الذى هو علة ان يتميز عن ساير الاوصاف
بدليل قطعى او ظنى والاطراد يصلح لذلك لان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية
حصل العلم او الظن عادة لكون المدار وهو الوصف علة المدار وهو الحكم كما اذا دعى انسان
باسم فغضب ثم ترك دعاوه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعاه بذلك الاسم هو سبب
الغضب وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين العلة والحكم

يوجد بينه وبين الشرط فلم يكن بد من معنى يعقل وهو قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف وذلك
المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا واتفق هولاء على ان المراد بصلاح الوصف ملايمته
اى موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
فى اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب
عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح
سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اى حصول
الملائمة فى الوصف ان يكون الوصف الذى جعل علة على موافقة العلل المنقولة عن الرسول صلى
الله عليه وسلم وعن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير نابية
عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الغزالى المراد بالمناسب ما هو منهاج
المصالح بحيث اذا اضيف الحكم اليه انضم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذى هو ملاك
التكليف وهو مناسب لا لقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ فى الدن فان ذلك لا يناسب
واختلفوا فى تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك
الوصف تاثير فى جنس ذلك الحكم فى موضع اخر نصا او اجماعا كذا ذكر فخر الاسلام فى بعض
مصنفاته وقال بعض اصحاب الشافعى عدالة الوصف تثبت بكونه مخيلا اى موقعا فى
القلب خيال القبول والصحة ثم بعرض بعد ثبوت الاحالة على الاصول بطريق الاحتياط لا
بطريق الوجوب ليستحق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض
فان لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا تمسكوا فى ذلك بان الامر من الوصف لا يحس
ليعلم بالحس ولا يوجبه العقل ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدى
اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التى هى المعتبرة عند انقطاع الادلة كالذى جعل حجة فى
باب القبلة عند تعذر العمل لساير الادلة ويؤيد قول النبى صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد ضع
يدك على صدرك واستفت قلبك فما حاك فى صدرك فدعه وان افتاك به الناس فثبت ان العدالة
تحصل بالاحالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم
العدالة عند القاضى جاز له العمل بشهادته والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط فكذا هنا
ومن شرط العرض على الاصول لثبوت عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحه للحكم يحتمل
ان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لا بد من
عرض الشاهد على المزكين فاذا سلم عن النقوض والمعارضات ثبتت عدالته وذلك لان الاصول
شهود الله تعالى على احكامه كما كان الرسول عليه السلام فى حال حياته فيكون العرض على الاصول وامتناع
الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول فى حياته وسكوته عن الرد ووجه قول العامة ان
حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذى لا يحس ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال

الخطاء والغلط وما لا توقف عليه من طريق الحس فطريق معرفة الاستدلال باثره الذى ظهر فى موضع
من المواضع الا ترى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه فان اثر دينه لما ظهر فى منعه
عن ارتكاب ساير محظورات دينه يستدل به على منعه عن الكذب الذى هو محظور دينه ايضا وكذلك
يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال باثار صنعه لما اشار الله تع اليه فى ايات كثيرة مثل قوله تع
ان فى خلق السموات والارض ومن اياته ان خلقكم من تراب ومن اياته ان تقوم السما والارض بامره
فثبت ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثر واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول
يمكن معرفته بالبيان بان يتبين ظهور الاثر فى محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذى كان محسوسا
فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى اثر المحسوس بمعرفة الموثر قوله كقولنا فى
الثيب الصغيرة ولانه الانكاح فى النسا بدون رضا المولى عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا
وعند الشافعى بعرلم مرتبة على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنته البكر البالغة كرها اي بدون
رضاها ومشورتها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف الصغر وعنده
ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجوب وصف الصغر
وهو معنى قوله لانها صغيرة فاشبهت البكر اي البكر الصغيرة فالتعليل بوصف ملايم لان الصغر موثر
فى اثبات ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن
مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على المولى حقا للعاجز عنها والصغر
مورث للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية بالصغر تعليلا بوصف ملايم مثل تعليل سقوط نجاسة
سور الهرة بعلة الطواف فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات
عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهى تعذر الاحتراز وصون الاوانى عنها والضرورة موثرة فى
التخفيف وسقوط الحظر بالنصوص مثل قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر فى
مخمصة الا ما اضطررتم اليه فثبت ان هذا التعليل موافق لتعليل صاحب الشرع والمناكح جمع منكح
اسم المكان او الزمان من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او فى مكان النكاح او جمع لمنكح بمعنى
المصدر من الانكاح ومجى المصدر على وزن المفعول قياس فى المزيد وعن البدا فى ان المناكح جمع
منكوحة والقياس المناكح بحذف الياء تخفيفا اى الصغر موثر فى اثبات ولاية النكاح المنكوحات
تاثير الطواف اي مثل تاثيره فى الحكم المعلل وهو سقوط النجاسة قوله ولا يصح العمل بالوصف قبل
الملامة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل ثبوت الاهلية لانه اي الوصف امر شرعي فيعرف صلاحه
من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلل المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة
كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملامة جاز العمل به ولكن لا يجب قبل ظهور
عدالته قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملايما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب العمل به
عندنا ما لم يكن موثرا وعند اصحاب الشافعى ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره واصالته فحينئذ يجب

العمل

العمل به فالملامة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير والاحالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى
قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عمل عامل بعد العمل ولم يصح كما لو قضى
القاضى بشهود غير ظاهر العدالة لانه اى الوصف يحتمل الرد مع قيام الملامة اى يحتمل الرد
من الشارع بان لم يعتبر علة كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار اذ الشى لا يبقى مع فوات ركنه
لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل بجعل الشرع اياه علة فلم يكن بد من دليل يعرف به
صحته واعتباره فى الشرع بعد ظهور ملامته وذلك ان يظهر اثره فى موضع من المواضع على ما بينا
فحينئذ يجب العمل به كاثر الصغر فى ولاية المال فان العجز لما كان ملازما للصغير لقصور عقله
اقيم من هو كامل الراي وافر الشفقة مقامه فى التصرف فى ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه فى
التصرف فى نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالصغر فى ولاية الانكاح تعليل بوصف موثر وهو
اى يعرف صحة الوصف بظهور الاثر نظير يعرف صدق الشاهد بظهور اثر دينه فى منعه اي منع
الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمانع الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل
اي فى منع الدين اياه عن تعاطي اي مباشرة محظور دينه فالموثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز
عن ساير المحظورات استدلال بظهور اثر على اثر اخر وهو الصدق فى الشهادة كما ان الوصف هو
الموثر والاستدلال بظهور اثره فى موضع الاستدلال بظهور اثر على ثبوت اثر اخر وهو الحكم الثابت
بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها الى اخره الاستحسان فى اللغة استفعال
من الحسن وهو عد الشى واعتقاده حسنا تقول استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا وفى
الاصطلاح قيل هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه وليس بجامع اذ لم يدخل
فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى
منه وليس بصحيح لانه يشير الى انه تخصيص للعلة وليس كذلك وعند الشيخ ابى الحسن الكرخى
هو ان يعدل الانسان عن يحكم فى المسلة بمثل ما حكم فى نظايرها الى خلافه بدليل اقوى منه
يقتضى العدول عن الاول واعترض عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة فى بعض
المواضع تركت الاستحسان بالقياس تركت الدليل الاقوي بالاضعف وانه غير جايز
واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس
معنى اخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به واخذ بالقياس وقال
بعض اصحابنا الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه فى الكتاب وانما سمي به
لانه فى الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار
اسما لهذا النوع من القياس بقي الاسم وان صار مرجوحا بالقياس الظاهر فاذا قال
ابو حنيفة تركت الاستحسان واخذت بالقياس اراد بذكره التنبيه على ان فيه علة سوى
علة الاصل او معنى اخر يوجب ذلك خلاف هذا الاصل ولان الاحسن ان يذهب اليه

لكن لما لم يترجح عندي لانضمام معنى اخر الى القياس الظاهر يوجب العمل به ما اخذت به وذكر
صدر الاسلام ابو اليسر ان الاستحسان اذا كان اكثر تاثيرا كان استحسان تسمية ومعنى وان
كان القياس اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض
القادحين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه في تركهم القياس بالاستحسان الثابت
بالراي وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه
احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه انه من دلايل الشرع ولم يقم عليه دليل بل هو قول
بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هوى او شهوة نفس فكان باطلا ثم
قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا
الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك وهما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض المواضع
انا ناخذ القياس ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما
يدل على قلة الورع وكثرة التهور وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد وابو حنيفة
اجل قدرا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالتشهي او عمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا
فالشيخ اشار الى دفع طعنهم بقوله قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي يعني انه
عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه منقسم الى جلي وخفي والاستحسان الذي وقع التنازع فيه
هو القياس الخفي لا انه قسم اخر غير القياس اخترعوه بالتشهي ولا شك ان القياسين اذا تعارضا
في حادثة ترجح احدهما بدليل اذا امكن ويترك العمل بالاخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس
الظاهر الذي يذهب اليه الاوهام اعني اوهام اهل الاجتهاد بين الدليل العارض له واشارة
الى انه هو المعمول به في الاغلب لترجحه على الاخر واعلم ايضا ان كل واحد من القياس والاستحسان
المعنوي في مقابلة الاخر على وجهين فاحد وجهي القياس ما ضعف اثره وفسد بالنسبة الى مقابلته
من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما ظهر ضعفه وفسد اثره بالنسبة الى مقابلته في الظاهر ولكن
انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع به فساد ظاهر وقوى به وجه القياس واحد
نوعي الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلته من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس
في الظاهر ولكن فيه فساد خفي بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثرها
عندنا خلافا لاهل الطرد وغيرهم قدمنا النوع الاول من الاستحسان لقوة اثره وان كان خفيا
على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقدمنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره الباطن
على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لما ذكرنا ان العبرة لقوة الاثر وصحته
دون الظاهر فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد يرجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود
والصفوة على اثر الظاهر لضعف اثره وهو الفنا والكدر وكذا العقل راجح وان كان باطنا على
البصر وان كان ظاهر القوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه فان قيل الاثر للمعنى

بمنزلة

153 بمنزلة العدالة للشاهد ثم ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجح البعض على البعض بقوة العدالة
فينبغي ان لا يقع الترجيح في الاقيسة بقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا صورة الشهادة
حجة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام لا بالعدالة بل العدالة شرط يترجح جانب الصدق فبعد ما
ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع المساواة الكل في الولاية فاما صيرورة الوصف
حجة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثرا على غيره على انا لا نسلم ان القوة او الزيادة في العدالة
متصورة لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن محظورات الدين وفيه لا تصور الزيادة بل اذا
اجتنب الكل كان عدلا وان ارتكب واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض المعاني فمتصورة
فيجوز ان يرجح بها البعض على البعض هكذا قيل **قوله** ساه الثاني الى اخره ولما استلزم كل قسم
من القياس ما يقابله من قسمي الاستحسان ولم يكن بد من تقديم احدهما على الاخر عند تقابلهما الى الاخر
الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه فالشيخ اشار الى القسم الثاني وبين مثاله بقوله
بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان لقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
فيمن تلا اية السجدة في صلاته انه يركع بها قياسا الى اخره اذا قرا اية السجدة خارج الصلاة
وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج الصلاة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة فان قراها في الصلاة
فان كانت السجدة في اخر السورة ان شا ركع وان شا سجد لها قيل معناه ان شا ركع ركوعا
على حدة للتلاوة وان شا سجد لها غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان
الركوع يخالفها صورة وان وافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتادى به الواجب ومن حيث
انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الواجب الاصلي فلا يحتاج فيها الى النية
وقيل معناه ان شا اقام ركوع الصلاة مقام التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت
السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة
اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا لفوات
محل الاداء وبصيرورتها دينا صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا
في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلبية فلا تتادى بالركوع ولا
بسجدة الصلاة ايضا اليه اشير في المبسوط والذخيرة فالحاصل ان الركوع لا ينوب عن سجود
التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلاث
ايات ثم ان اراد ان يركع ركوعا على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلاة او
اراد ان يقيم ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة على الفور اجزاه في القياس وبه ناخذ وفي
الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فيحتاج ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا
ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا ليتضح هذا الكلام فوجه القياس
ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود

فی قوله عز ذکره وخر راکعا ای ساجدا لان الخرور هو السقوط وانه موجود فی السجود دون الرکوع
ویقال رکعت النخلة وسجدت اذا طاطات راسها ولما ثبت التشابه بینهما یسقط الواجب عنه بالرکوع
کما یسقط بالسجود او یقال لما ثبت التشابه بینهما ینوب الرکوع عن السجود کما تنوب القیمة عن
الواجب فی باب الزکوة فهذا قیاس ظاهر لا حاجة فیه الی زیادة تامل بل هو اعتبار لاحد
الفعلین بالاخر بظاهر الشبه فظاهر قوله لان النص قد ورد به ای بالرکوع فی مقام السجود
قال الله تع وخر راکعا واناب ای ساجدا وان کان یدل علی ان هذا تمسک بظاهر النص ولیس
بقیاس لکن المقصود منه ما ذکرنا ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله
فاسجدوا لله واعبدوا واسجد واقترب والرکوع خلاف السجود ای غیره حقیقة الا یری ان الرکوع فی
الصلوة لا ینوب عن سجود الصلاة ولا السجود عن الرکوع فلان لا ینوب عن سجود التلاوة
کان اولی لان القرب بین الرکوع للصلاة وسجودها من حیث ان کل واحد منهما یوجب التحریم
اظهر من القرب بینه وبین سجود التلاوة الا یری انه لو تلاها خارج الصلاة فرکع لها ثم لم
یجز عن السجود فی ظاهر الروایة ففی الصلاة اولی ان اقام رکوع الصلاة مقام السجود لان الرکوع
مستحق لجهة اخری ولذا ان ای برکوع علی حدة لانه لیس من افعال الصلوة اذ التحریم لم ینعقد
له فهذا ای ما ذکرنا ان الرکوع خلاف السجود حقیقة الی اخره اثر ظاهر لان المامور به لا یتادی
باتیان ما یخالفه فیفسد به وجه القیاس فصار مرجوحا لان هذا عمل بحقیقة کل واحد منهما
فاما وجه القیاس فمجاز محض ای ثابت بدلیل هو مجاز محض لان المراد بالرکوع السجود باتفاق
المفسرین واثبات التشابه والفرق بینهما بهذا الدلیل وبنا القیاس علیه یکون بمنزلة العمل بالمجاز
فی مقابلة الحقیقة ولهذا سمینا الثانی استحسانا لانه اقوی واخفی بالنسبة الی الاول کما تری
فهذا بیان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القیاس بمقابلته لکن القیاس اولی ای
بالعمل به باثره الباطن ای بسبب قوة اثره الباطن الذی یتضمن فساد الاستحسان وبیانه
ای بیان الاثر الباطن للقیاس ان السجود عند التلاوة لم یشرع قربة مقصودة ای لم یجب
قربة لعینه والدلیل علی انه غیر مقصود بنفسه ای غیر مشروع بطریق الاستبداد بنفسه
ولهذا لا یلتزم بالنذر کما لا یلتزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما یصلح تواضعا لیحصل به
مخالفة المشرکین الذین امتنعوا عن السجود لله تع استکبارا والاقتدا بالمقربین الذین تبادروا
الی السجود تقربا وافتخارا کما اخبر الله تع عن الفریقین فی مواضع السجود وفی النصوص
المذکورة فی تلک المواضع مثل قوله تع اولم یروا الی ما خلق الله من شی یتفیؤا ظلاله عن الیمین
والشمایل سجدا لله الم تر ان الله یسجد له من فی السموات ومن فی الارض ولله یسجد من فی السموات
والارض طوعا وکرها وظلالهم ولله یسجد ما فی السموات وما فی الارض من دابة اشارة الی ان
المراد من السجود التواضع والخضوع والانقیاد وکذا عدم اقترانه بالرکوع کما فی سجود الصلاة

وشرعیة

154

وشرعیة الداخل فیه دلیل علی ان عینه لیس بمقصود بل المقصود منه التواضع لکن بشرط ان یکون
عبادة بقوله تع ان الذین عند ربک لا یستکبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا اشترط فیه الوضو
واستقبال القبلة والرکوع فی الصلاة یعمل هذا العمل ای یحصل ما هو المقصود من السجود بالرکوع
فی الصلوة لحصول معنی التواضع والعبادة فیه فیسقط عنه السجود به کما سقطت الطهارة للصلوة
بطهارة وقعت لغیر الصلوة وکالسعی الی الجمعة یسقط بالسعی لعیادة المریض بخلاف سجود الصلوة
بحیث لا یجوز اقامة الرکوع مقامه ولا عکسه لان کل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلک بقوله تع
یا ایها الذین امنوا ارکعوا واسجدوا وقوله علیه مکن جبهتک من الارض حتی تجد حجمها امرت ان
اسجد علی سبعة اعضا وغیر ذلک من الاثار فلا یتادی بغیره والرکوع فی غیرها ای وبخلاف الرکوع
فی غیر الصلاة حیث لا ینوب عن سجود التلاوة فی ظاهر الروایة لان الرکوع فی غیر الصلوة لیس بعبادة
والشرط فیما یتادی به السجود ان یکون عبادة فصار الاثر الخفی للقیاس وهو حصول المقصود
بالرکوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امکان العمل بالحقیقة
اولی من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقیقة مع الفساد الخفی وهو جعل غیر المقصود
مساویا للمقصود **قوله** وهذا ای القیاس الذی رجح علی الاستحسان بقوة اثره الباطن قسم
عز وجوده ای قل فانه لم یوجد الا فی ست مسایل او سبع منها ما اذا ادعی الرهن الواحد رجلان
کل واحد منهما یقول رهنتنی بالف درهم وقبضته ویقیم البینة فی الاستحسان یقضی بانه
مرهون عندهما ویجعل کانهما ارتهنا معا لجهالة التاریخ کما فی الغرقی والهدمی وکما لو
ادعیا الشرا وفی القیاس بطل البینتان لتعذر القضا لکل واحد منهما للاستحالة ولعدم
القضا لواحد بعینه لعدم الاولیة ولکل واحد منهما بنصفه لتادیته الی الشیوع المانع من
صحة الرهن فتعین التهاتر واخذنا بالقیاس لقوة اثره الباطن فان کل واحد منهما یدعی عقدا
علی حدة وثبت حبسه حسا یکون وسیلة الی مثل الالف فی الاستیفا وبهذا القضا یثبت عقد
واحد وحبس یکون وسیلة الی شطره فی الاستیفا فیکون قضا علی خلاف مقتضی الحجة بخلاف
الرهن من رجلین فان العقد هناک واحد فیمکن اثبات موجب العقد به متحدا فی المحل وبخلاف
دعوی الشرا فانا لم نجعل ذلک کانهما اشتریا معا اذ لو جعل کذلک لما ثبت الخیار لهما کما لو
باع منهما جمیعا بعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بین المسلم الیه ورب السلم فی ذرعان
المسلم فیه فی القیاس یتحالفان وبه ناخذ وفی الاستحسان القول قول المسلم الیه وجه
الاستحسان ان المسلم فیه مبیع فالاختلاف فی ذرعانه لا یکون اختلافا فی اصله بل فی
صفته من حیث الطول والسعة وذلک لا یوجب التحالف کالاختلاف فی ذرعان الثوب المبیع
بعینه وجه القیاس انهما اختلفا فی المستحق بعقد السلم وذلک یوجب التحالف ثم اثر القیاس
مستتر ولکنه قوی من حیث ان عقد السلم انما یعقد بالاوصاف المذکورة لا بالاشارة

الى المعين فكان الموصوف بانه خمس فى سبع غير الموصوف بانه اربع فى ست فبهذا يتبين
ان الاختلاف ههنا فى اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس
ومنها ما اذا قرا اية السجدة فى ركعة فسجد لها ثم اعادها فى الركعة الاخرى فى الاستحسان
تلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد وفى القياس لا تلزم وهو قول ابى يوسف الاخر ومنها ان الرهن
بمهر المثل رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد وفى القياس لا يكون رهنا بها وهو قول ابى يوسف
ومنها غاصب العقار فى الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفى القياس ليس بضامن وهو قول ابى
يوسف فرجع ابو يوسف فى هذه المسايل من الاستحسان الى القياس لقوته **قوله** فاما الاول
وهو تقديم الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة
الحرز فتولى بعضهم اخذ المال قطعوا جميعا فى الاستحسان وفى القياس يقطع الحامل وحده وهو
قول زفر لان السرقة تتم بالاخراج ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج
وجد من الكل معنى للمعاونة كما فى السرقة الكبرى فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لا يلبس هذا
الثوب وهو لابسه فنزعه من ساعته لا يحنث استحسانا وفى القياس يحنث لوجود اللبس بعد اليمين
وجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باستثناء زمان الدرع عن اليمين فيستثنى
ضرورة تحقق البر وكما قالوا فى سور سباع الطير انه طاهر بما ء استحسانا وفى القياس نجس اعتبارا
بسور سباع البهايم وجه الاستحسان ان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع شرعا من غير
ضرورة وقد ثبتت نجاسة لحمه لان الحرمة لا لكرامته مع صلاحية الغذا دليل النجاسة فثبتت صفة
النجاسة فى لعابه بتولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذى هو رطب بلعابه فيتنجس سوره ضرورة نجاسة
لعابه الماء فاما سباع الطير فتشرب بالمنقار وهو طاهر بذاته لانه عظم جاف فلا يجاور الماء بلا
نجاسة فبقى طاهرا الا انا اثبتنا صفة الكراهة لعدم تحاميها عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة
المخلاة ففى جنس هذه المسايل رجح علماؤنا الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذى ضعف اثره
فثبت ان الاعتبار لقوة الاثر عندهم لا للظهور والخفا **قوله** ثم المستحسن بالقياس الخفى الى
اخره اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفى الذى ذكرنا بل هو انواع اربعة استحسان
بالاثر وهو ان يرد نص بخلاف القياس فيستحسن العمل بالنص ويترك القياس به مثل السلم فان القياس
يابى جوازه لان المعقود عليه الذى هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد فى غير
محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوى ورخص فى السلم وقوله عليه السلام
من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم الحديث واقمنا الذمة التى هى محل المسلم فيه مقام ملك المعقود عليه
فى حق جواز السلم واستحسان بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع
فيما فيه للناس تعامل بان يامر انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا
ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضى عدم جوازه لانه بيع معدوم للحال حقيقة وهو

معدوم

معدوم وصفا فى الذمة ولا يجوز بيع شى الا بعد تعينه حقيقة او بثبوته فى الذمة كالسلم فاما بيع العدم
من كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير لان جهة
الخطا فى القياس بالاجماع بتعين جهة الخطا فى القياس فى هذه الصورة كما يتعين بالنص ويكون واجب
الترك ولا يقال الاجماع وقع معارضا للنص فى هذه الصورة وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك
لانا نقول قد صار النص مخصوصا فى حق هذا الحكم بالاجماع فبقى القياس الثانى للجواز معارضا للاجماع
فسقط اعتباره بمعارضة الاجماع واستحسانا بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر لضرورة دعت
اليه مثل تطهير الحياض والابار والاوانى فان القياس يابى طهارة هذه الاشيا بعد تنجسها لانه لا
يمكن صب الماء على الحوض او البير ليطهر وكذا الماء الداخل فى الحوض او الذى ينبع من البير يتنجس
بملاقاة النجس والدلو يتنجس ايضا بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهى نجسة وكذا الاناء اذا لم يكن
فى اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجرى من اعلاه لان الماء النجس يجتمع فى اسفله فلا يحكم بطهارته الا
انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير
فى سقوط الخطاب واستحسان بالقياس الخفى كما بينا فالشيخ اشار الى اقسامه وفرق بين القسم الاخير
وبين ساير اقسام فقال المستحسن اى الاستحسان بالقياس الخفى يصح تعديته الى محل اخر لانه
وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعى فى الحقيقة وحكم القياس الشرعى التعدية على ما سنعرفه
بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هى معدولة بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين
مثالا بما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض الثمن والمبيع لا يوجب يمين البايع قياسا
لانهما لما اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشترى فالمشترى لا يكون مدعيا على
البايع شيا فى الظاهر بل البايع يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها فكان القياس نظرا الى ساير
الخصومات ان يسلم المبيع الى المشترى بما اقر به ويحلفه البايع على الباقى فى الاستحسان
يجب اليمين على البايع كما يجب على المشترى لان المشترى يدعى عليه وجوب تسليم المبيع باحضار
اقل الثمنين الذى يقر به والبايع ينكر تسليم المبيع بما يقر به المشترى من الثمن والبيع كما يوجب
استحقاق الملك على البايع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه وهذا حكم اى وجوب
التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما
فى مقدار الثمن قبل القبض يجرى التحالف بينهما لان الوارث قايم مقام المورث فى حقوق العقد
فوارث البايع يطالب وارث المشترى بتسليم الثمن ووارث المشترى يطالبه بتسليم المبيع فيمكن
تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة
قبل ان ياخذ القصار فى العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق
الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل
كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذى قلنا فيجرى التحالف بينهما فاما بعد القبض اى

الاختلاف الذى وقع بعد القبض فى الثمن فلم يجب اى لم يجب به يمين البايع الا بالاثر لان المشترى لا يدعى
لنفسه شيا على البايع اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابى حنيفة
وابى يوسف فيقتصر على مورد النص ولا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلف وارث البايع ووارث المشترى
بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قايمة كان القول قول وارث المشترى ولا يجرى التحالف
بينهما لان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا فان لفظ التراد يشير الى جريان التحالف بعد
القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض فلذلك لا يتعدى فلا يتعدى الى المنصوص عليه وعند محمد يجرى
التحالف فى جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد يدعى عقدا ينكره
الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين الا يرى ان شاهدى البيع اذا اختلفا فى مقدار الثمن لا تقبل
الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما بقبول البينة وجب قبول بينته فعرفنا ان كل واحد
منهما يدعى عقدا ينكره الاخر فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده
فيثبت التحالف فى الجميع ويتعدى الى الوارثين والاجارة والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعى
عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا يرى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان
البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة فى الثمن وقد يصير بخمسماية بالحط عنه ولو كان المشترى
جارية حل للمشترى وطيها ولو كان الاختلاف فى الثمن لوجب اختلاف العقد لما حل له وطيها كما
اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة واختلاف الشاهدين فى مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة
لاختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدهما وقبول بينة المشترى عند الانفراد باعتبار انه
مدعى صورة لا معنى وذلك كاف لقبول بينته ولكن لا توجه اليمين على الخصم كالمودع اذا ادعى رد
الوديعة ولا يتوجه باليمين على خصمه وان كانت بينته تقبل عليه **قوله** ثم الاستحسان ليس فيه من
باب خصوص العلل الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبط وهو تخلف الحكم عن الوصف
المدعى عليه فى بعض الصور جايز عند القاضى الامام ابى زيد والشيخ ابى الحسن الكرخى وابى بكر الرازى
واكثر العراقيين من اصحابنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ديارنا
قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قولى الشافعى ومختار المصنف احتج من جوزه بان العلل
الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل
امارة للحكم فى محل ولم يجعل امارة فى محل كما جاز ان يجعل امارة فى وقت دون وقت وتخلف
الحكم عنها فى بعض المواضع لا يخرجها عن كونها امارة بل الامارة لا تستلزم وجود الحكم فى كل
المواضع بل الشرط فيها علة وجود الحكم عند وجودها كالغيم الرطب فى الشتا امارة للمطر وقد
يتخلف المطر عنه فى بعض الاحايين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من ابى جوازه بان
وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة فتفسد به العلة وذلك لان الوصف الذى جعل علة

156

اذا وجد معريا عن الحكم لا يخلو من ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثانى ظاهر الفساد
اذ التخلف بلا مانع مناقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام
الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع فى كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد
فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة وباقى الكلام مذكور فى الكشف ثم من اجاز من
مشايخنا تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا
بالاستحسان وليس ذلك الا تخصيص العلة فان معنى التخصيص وجود العلة مع عدم الحكم
لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع فى صورة الاستحسان لمانع مع وجود
العلة فثبت انهم قايلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك وقال الاستحسان ليس من باب خصوص
العلل يعنى انه ليس ذلك تخصيص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس
اذا عارضه استحسان لم يبق القياس لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس
فى مقابلته اذ من شرط صحته عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص فى ايجاب الحكم ابدا وكذا
ان كان ضرورة لان فى موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس
الجلى وارجح منه فكان المرجوح فى مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة
لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص فى شى وكذلك نقول فى ساير العلل المؤثرة اذا
تخلف عنها احكامها فى بعض المواضع نعنى نضيف العدم الى عدم العلة فى جميع الصور لا الى المانع
وبيان ذلك اى بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا فى الصايم اذا صب الماء فى حلقه
بالاكراه وهو ذاكر لصومه ان صومه يفسد خلافا لزفر لان ركن الصوم وهو الامساك قد
فات لوصول المفطر الى جوفه وهذا التعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسى فان صومه
لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العلل اى تخصيصها قال امتنع حكم هذا التعليل
ثمة اى فى صورة النسيان لمانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم فى
الناسى لعدم هذه العلة فانها عدمت بسبب زيادة التحقت بها وهى ان فعل الناسى نسب الى
صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق بقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فصار فعله
بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية وصار الفعل عفوا اى ساقطا واذا لم
يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة
الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له قالوا فيه انكار الحس والعقل
والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسى لا يقبل الارتفاع
حقيقة ولا حكما اذ الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة
وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا ريب فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو
حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث فى يمينه واما انقلاب الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فلو كلنا

بعدمه يؤدي الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل الاكل غير اكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته
الى صاحب الحق من حيث التسبيب ومسئلة الفطر ممنوعة فالذى جعل عندهم دليل الخصوص اى
الشئ الذى جعل عند اهل التخصيص مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه اي ذلك
الشئ دليل عدم العلة وهذا اي جعل ما صيّروه دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل
وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الهمزة ففيه فقه كثير ومخلص كبير اما
الاول فلان المعلل يحتاج فى رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة فى كل صورة
ليمكنه ردّ ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثانى فلان جميع صورة التخصيص يبطل بهذا
الاصل فكانت رعايته واجبة قلت ان الخلاف فى مسئلة التخصيص راجع الى العبارة فى التحقيق
لان العلة فى غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفى موضع التخلف الحكم معدوم
بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه فى
الكشف **قوله** واما حكمه اي حكم القياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه اي اثبات مثل
حكم المنصوص عليه فى محل لا نص فيه وزاد القاضى الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الراى اذ من شرط
صحة القياس عدم دليل اخر فوقه ليثبت فيه الضمير راجع الى ما اي ليثبت الحكم فى ذلك المحل
بغالب الراي لا بطريق القطع اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب
العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطاء اشارة الى ان المجتهد يخطي ويصيب كما هو مذهب
العامة فالتعدى حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا تعليل عن التعدية كان باطلا وكان القياس
والتعليل عندنا بمنزلة المترادفين وعند الشافعى رحمه الله هو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط
التعدية وحكمه ثبوت الحكم فى المنصوص عليه بالعلة ثم ان كان العلة متعدية يثبت الحكم بها
فى الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقى الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا مستقيما
بمنزلة النص الذى هو عام والذى هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس
نوع منه وحاصل هذا الفصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس
وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا فى صحة القاصرة المستنبطة كتعليل
حرمة الربو فى النقدين لعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخى من اصحابنا المتقدمين
وعامة المتاخرين منهم كالقاضى الامام ابى زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب
الشافعى رحمه الله وابى عبد الله البصرى من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعى رحمه الله
وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضى الامام الباقلانى وعبد الجبار وابى الحسين البصرى الى
صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا ورئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وهو مختار
صاحب الميزان تمسكوا فى ذلك بان هذا اي الراي المستنبط من الكتاب والسنة من جنس
الحجج التى تعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى

157 الى فرع او لم يتعد كساير الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا
لان الشرط فى الوصف الذى يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين ساير الاوصاف
من التاثير او الاحالة او المناسبة وذلك يتحقق فى الوصف الذى يقتصر على المنصوص عليه
كما يتحقق فى الوصف الذى يتعدى عن المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط
صحة التعليل لا يثبت الحجر عن التعليل به الا لمانع وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا
للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما يخرجه من ان يكون حجة كما فى
النص ولم يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على
صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف التعدى على الصحة وهو دور
والتعدي يتوقف على الصحة بالاجماع فلزم بطلان توقف الصحة على التعدى وتمسك الفريق الاول
بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد
وهذا اي التعليل لا يوجب علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب عملا فى المنصوص
عليه لان وجوب العمل فى المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل
فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين مع
امكان العمل به الى اضعفهما مما يرده العقل فليس للتعليل اثر الا فى الفرع ولا يثبت ذلك الا
بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندى فى الاصل كما فى الفرع لا الى النص
فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع اذ
لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع فى العلة هو العلم الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت فى الاصل بهذا
المعنى وهو موجود فى الفرع فيتعدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليل مبينا ان
الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا ويصح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة
الحكم الى العلة فى المحل المنصوص عليه بعد التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان
مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان التعليل مبطلا للنص لانه لا يبقى له
حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له يوضحه
ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع الصحابة والمسلمين ولو جعلت موجبة
فى مورد النص لجعلت علة فى غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان
تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن فى
الفرع لا فى الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع فى ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففاسد
لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع فى معرفة حكمه بحال واما صحة
التعدية فلان الحكم فى الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص

بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا
كتوقف اول الكلام الى اخره اذا عطفت عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى
الناقصة ليتحقق الاشتراك في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في اول الكتاب فكذا هذا
وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة عليها فان الشارع لما نص عليها افادنا ذلك علما بانها
هي المؤثرة في الحكم ولا فايدة اعظم منه ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالراي ايضا بل الحكم مضاف
الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم
عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى
الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل لا نسلم انحصار الفايدة على ما ذكرتم بل لها فوايد
احديها اثبات اختصاص الحكم بالنص كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى
الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وثانيتها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمأنينة
والقبول بالطبع والمسارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها
الى قهر التحكم ومرارة التعبد وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل
يدل على استقلال التعدية بالعلة وعلى ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من
غير توقف على دليل مرجح وهو من الفوايد الجليلة واذا ثبت هذه الفوايد وجب القول بصحتها
قلنا حصول هذه الفوايد بها ممنوع اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه
كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتعمم حكم
النص بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان من عدم فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا على ان
التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد
منهما يتعدى الى فرع واحدهما اكثر تعديا من الاخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا
يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى الاعتبار المامور به من غير
المتعدي فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم
ان عدم العلة لا توجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل على
عدم الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعلة اخرى ايضا اليه اشار شمس الايمة رحمه الله واما الثانية
فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والراي لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل
هذه الفايدة بهذا التعليل غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة
العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل
واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية
اذا ظهرت في موضع القاصرة وظهر تاثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة
على القاصرة لكونها اكثر فايدة ولكونها متفقا عليها على ما نص في القواطع والحصول وغيرهما فاذا

158
لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل اخر واذا كان كذلك لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه
فاذا ثبت انه ليس فيهما فايدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكروا من الدور فليس بلازم
لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدي توقف تقدم اعني شروطا بتقدم كل منهما
على الاخر وليس كذلك بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر وانه
ليس بدور **قوله** واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان القياس وشرطه وحكمه شرع
في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في جنس
الحكم المعلل بها مثل التعليل بعلة الطوف في سقوط نجاسة سور سواكن البيوت اعتبارا بالهرة على ما
مر بيانه والعلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند البعض او وجودا
وعدما عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع بنص او اجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند
اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين العلة والشرط والطرد لا يصلح مميزا الا انه يوجد مع الشرط
كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تمسك
بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق
المصالح والمراشد التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا اهملوه
وكذا ساير الايمة المقتدى بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الجدليين ومال
اليه عامة اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلجي اصحاب الطرد الى القول بالتاثير فشرع
الشيخ في بيانه وقال واما وجه دفع العلل الطردية فاربعة وقدم القول بموجب العلة
لانه يرفع الخلاف عما اوجبه علة المستدل فكان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع
امكان الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفه وقدم الممانعة
على فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيها اقل بالنسبة الى ما دونها ولانها اساس المناظرة
فيها يتبين العوار والجيب من السايل فكان اولى بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناقضة
لانه اقوى في الدفع منها كما سنبينه **قوله** اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل
بتعليله اي انه قبول السايل ما يوجبه المعلل عليه بتعليله بعينه مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود
ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم عنه
تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل بدليله
ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فبالتزام السايل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان
ذلك ليس ماخذه كما لو قال الخصم في ان الشروع في صلوة النفل وصوم النفل غير ملزم لانه باشر
نفل قربة لا يمضى في فاسدها فلا يلزمه القضاء بافساده كالوضوء فنحن نلتزم ذلك ونقول
عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا افسد لا باختياره بان كان متيمما فذكر في
رحله ماء لكنه يصير مضمونا عليه بالشروع وفوات المضمون في ضمانه يوجب القضاء كما لو قال

مطلب واما دفعه

نقضية

في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقطعة العدة فنلتزم موجبه ونقول
لا يلحقها الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح او اثبت
بعلته ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء
مقصوده في الكلام كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانا لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره
يوجب التعيين وان التعيين واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق
منه تعيين ام لا فعنده ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف كما في الصلوة وعندنا
هو تعيين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزاحم في هذا الوقت صار اطلاق النية
فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وثمه يجوز بدون التعيين فكذا ههنا ينصرف
مطلق الاسم اليه واكثر القول بالموجب حتى يتحقق في القسم الاول لخفاء ماخذ الاحكام لكثرتها
وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المختلف
فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة الخواص
والعوام دون معرفة المدارك والقول بالموجب تضطر اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية
المؤثرة لانهم لما راوا ان الاشتغال بالطرد لم يغن عنهم شيا حيث امكن رده بهذا النوع من
الاعتراض اعرضوا عنه وذكروا بعد في المناظرة اوصافا مؤثرة لا يمكن ردها بهذا النوع من
الاعتراض او لانهم لما تمسكوا باطراد وصف ورد عليهم بهذا الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير
لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم **قوله** واما الممانعة فكذا الممانعة امتناع السائل
عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات
في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي على السائل لزوم ما رام اثباته عليه والسائل
مدعى عليه فكان سبيله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة فكانت
هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان يتعدى الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب
الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل عليه ولا دليل يقبله
سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية
على اربعة اوجه كما ذكر في الكتاب ممانعة في الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي تدعيه
علة موجود في المتنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم
انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية
لا اسلم ان الحكم ثابت وفي نسبته اي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود
الوصف وصلاحه للعلية ووجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان
يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم
الى الوصف ان الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع

تسليم

159 تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور
في الاصل مثال القسم الاول يتحقق في قول الخصم في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة
متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب
الكفارة متعلق في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا تعلق الحكم وهو وجوب الحد
به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذا كمل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع
ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطي زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرا للصوم
يفسد صومه لوجود الفطر وان كان الوطي حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا
يتعلق بالآلة وانما يتعلق بالحاصل بالآلة كما في الجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح به
يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة
بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت
الحكم بكل واحد وعند هذا المنع يضطر الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق
الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة وفي قوله
في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة
بالصبرة من الحنطة فانا نقول تريد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من
الرداءة والجودة فلا يجد بدا من القول بالمجازفة في الذات لان التفاوت والتساوي في
الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تريد المجازفة في الذات
باعتبار صورتها التي بها عرفت تفاحة او مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة
القدر من الاشيا فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة
لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جائز مع وجود المجازفة في
الذات صورة فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لا نسلم له ان
مطلقها مانع من صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم
بالاجماع فاذا لا يجد بدا من ان يفسر المجازفة بالمجازفة في المعيار وهو الكيل واذا فسرها بها
لا نسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا تدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل
فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادى الاستفسار الى الممانعة في الوصف فيضطر
بعد هذه الممانعة الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم
بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في المطعومات والجنسية شرط والمساواة
مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجد العلة والشرط ولم يوجد المخلص
لعدم تصور المساواة فيهما فبقيت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد
الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في ساير الاموال والفساد باعتبار

فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذ الفضل
يكون بعد تلك المساواة ولا تتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع
التفاحة بالتفاحتين عملا بالاصل واما الممانعة في صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثاني فانما
يصح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كلام المتكلم وكلامه لا يصلح
لاثبات حكم شرعي الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم وكل وصف لم يظهر تاثيره منع من ان يكون
دليلا وحجة كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل ثبوت هذا الوصف
لا يوجب القصاص وان قال المعلل الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فلا
حاجة الى بيان التاثير نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم وما لم يكن الوصف بدون
التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام بينة كفارا على مسلم ان عليه كذا
لم تقبل ولم يكن له ان يقول اني اثبت حقي بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس
بحجة عنده غير مقبول اليه اشار الامام فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم وفي اصول الفقه فتبين
بما ذكرنا ان المراد من صلاح ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه
فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقته العلل المنقولة عن السلف ومناسبته للحكم واهل
الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في
التاثير في الحقيقة وقيل مثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة
باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو
اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني
فمثال الممانعة فيه قولنا في تعليلهم بالاشياء الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة
والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة
فيختص جواز البيع في هذه الاشياء بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف
صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما يشتد الحاجة اليه الاطلاق بابلغ الوجوه دون
التضييق بزيادة الشرط ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤول الى ادعاء فساد
الوضع في بعض الصور الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه ولكن
لم يتبين للسائل صلاحه فكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان
للسائل مطالبة ببيان التاثير فاذا بين صلاحه قبله السائل وتجاوز الى سؤال اخر ولما صحت
هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما اخر غير فساد الوضع واما الممانعة في نفس
الحكم فمثل قولنا في تعليلهم مسح الراس بانه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم
ان التثليث هو السنة المسنونة في الاصل بل السنة فيه التكميل بعد اكمال الفرض لان السنة تمام
هي كمال الفرض في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان

الفرض

الفرض وهو الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق محله فامكن
160 تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه فلا يصار
الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل ان التكرار مشروع لغيره وهو تحصيل الاكمال به لا لعينه فاذا
حصل الاكمال بدونه لا يفيد اعتباره واما الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف فانما يثبت للسائل
لان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند
وجوده وينعدم عند عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود عند
الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص عليه اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا
ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه لانه ليس بشيء فلا بد من
دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضاف المعلل الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل
على نسبته وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما
ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك على انا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر
لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص وذكر الغزالي رحمه الله في هذا المقام ان
المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا
يكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي في استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما
لزمني وان اطلعت على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك ولا اظهره وان
كنت اعرفه فهذا عناد محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست الحاجة الى
اظهاره ومثل هذا الجدل حرام ولبس من الدين ومثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم بان
الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نسلم ان حكم الاصل
وهو عدم العتق في ابن العم عندنا ثبت لعدم البعضية بل لبعد القرابة وعدم المحرمية
قوله واما فساد الوضع فكذا فساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث
قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون
القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف
من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة خجل
مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالتفصي عن عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد يندفع
به النقض واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي يبني عليها المجيب كلامه اصلا فانه
بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة
اخرى قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه مقدم على
النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة
اداء الشهادة منه فاما مع فساد في الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد فاذا اورد على

المجيب هذا السوال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملائمة والتاثير فى القياس وبيان الجمع بين الفرع والاصل ان تيسّر والا صار منقطعًا ثم لا يشتغل بعد بالطرد واحترازا عن ورود مثل هذا السوال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعى لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما وَ اَلِبَاءُ صلة التعليل اى جعلوا نفس الاسلام علةً لايجاب الفرقة فى غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة فى حق غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضى وعلى انقضاء العدة كردة احدهما ولابقاء النكاح اي ومثل تعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة فى المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طاري على النكاح غير منافٍ اياه فوجب ان يتاجل الى انقضا العدة فى المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام فى المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة فى المسئلة الثانية والحاصل ان احد الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الباقى او ارتد احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول يثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعى من غير توقف على شئ وان كان بعد الدخول يتوقف الى انقضا ثلاثة اقراء فانه اي تعليلهم فى المسئلتين كما بيّنا فاسد فى وضعه لان الاختلاف حصل فى المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقا الاخر على الكفر وفى المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدًا او الى اخر الاوصاف وجودًا والحادث فى المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا اخر الوصفين وجودًا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذى حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعًا لها وفى المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين وجودًا فوجبت اضافة الفرقة اليه وهو منافٍ للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعًا والنكاح مبنيٌ على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لا بقا النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدًا فى وضعه لانه تعليل لابقاء الشئ مع ما ينافيه وهو معنى قوله والردة لا تصلح عفوًا يعنى لو بقينا النكاح مع الردة التى هى منافية له لزم ان يجعل الردة عفوًا اي فى حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك فى مسئلة الناسى وهى لا تصلح ان تكون معفوة لكونها فى نهاية القبح **قوله** واما المناقضة فكذا المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعا علةً وسواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوّزه هى تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علةً لا لمانع وهى تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذى تمسك به المجيب لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدًّا من التخلص عنه ببيان الفرق وعدم وروده نقضًا ولا تحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا ان لم يجعل ذلك انقطاعًا او ساعه

السائل

السائل ولم يناقشه فى الشروع فى بيان الفرق والتاثير فاما اذا جعله انقطاعًا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل فى ذلك بان يقول احتججت علىّ باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا ينفعه بيان التاثير والشروع فى الفرق فى هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهى الطرد الى حجة اخرى وهى التاثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى التمسك بالتاثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس ومثال هذا القسم فيما علل الشافعى فى اشتراطه النية فى الوضوء بانهما اي التيمم والوضوء طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا فى النية هو استفهام بمعنى الانكار اي فلا يفترقان فى اشتراط النية وهذه نكتة منقولة عن الشافعى وهذا اي هذا القول او التعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة مشروطة للصلوة ولا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عند ذلك الى بيان وجه المسئلة اي المعنى الفقهى الذى يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لانه لا يعقل فى محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدثٍ جازت صلوته والمحل الذى قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد فى التيمم فى الالة وفى الوضوء فى المحل فيشترط فيه النية كما فى التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية ونحن نقول الماء فى التطهير عامل بطبعه كما انه مزيل ومروٍ بطبعه لانه خلق طهورًا فى الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماءً طهورًا والطهور هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة فى صفة الطهارة وذلك بان يكون موثرًا فى غيره واذا كان كذلك يعمل فى التطهير من غير قصد كما يعمل فى الازالة والري من غير قصد وكما يعمل النار فى الاحراق من غير قصد واما قوله هو تطهير حكمي فنقول التغير الثابت فى المحل وهو صيرورته موصوفًا بالنجاسة غير معقول المعنى لطهارة الاعضاء حقيقة وشرعًا اما حقيقة فلانه لم يصبها نجاسة بعد ما كانت طاهرة واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده فى الماء القليل لا ينجس وذلك لا يوجب تغير صفة المطهر فبقي الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية تشترط للغسل القائم بالماء لا للحدث الثابت فى المحل فكان غسل هذا المحل مثل غسل النجس فى عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه وكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية ليظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرًا وبعد ما صار مطهرًا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها ويحصل الطهارة باستعماله بغير نية كما فى استعمال الماء فثبت انهما بمنزلة واحدة انما المفارقة فى صفة الطهورية للالة وانه لا متمسك للخصم فى مسئلة التيمم **قوله** المسح شرع فى الوضوء مطهرًا وهو غير معقول المعنى فى التطهير لان اثره فى تكثير النجاسة لا فى ازالتها فكان مثل التراب

فى انه ملوث لا مطهر فينبغى ان يشترط فيه النية كما فى التيمم **لانا نقول** هو ملحق بالغسل لقيامه
مقام الغسل فى ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى ساير البدن الا ان
الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما قام مقام الغسل
اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل وذكر القاضى الامام فى الاسرار فى جواب هذا السوال ان
الماء طهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن شيئا لا ضعف عن التطهير للنجاسة
الحقيقية لان تطهيرها بازالة عينها وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية وهى دون
العين فاستغنى عن العزيمة لافادة الطهر فصار البلل كالسايل الذى يقدر على الازالة فى
افادة الطهر فهذه الوجوه اى الوجوه الاربعة المذكورة تلجئ اى يضطر اصحاب الطرد الى القول
بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السوالات الا بالرجوع الى بيان التاثير فيما ذكروا من الاوصاف
الطردية او تضطرهم الى القول بالتاثير فيما بعد من المجالس والاعراض عن الاشتغال بالطرد
حيث لم يغن ذلك عنهم شيئا كما اشرنا اليه **قوله** واما العلل الموثرة الى اخره اعلم ان دفع العلل
الموثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع
والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا فى وضعه وكذا لا يتصور بالمناقضة الحقيقية
لما ذكرنا ان التاثير يثبت بهذه الادلة وهى لا تحتمل التناقض الحقيقى فكذا التاثير الثابت
بها بخلاف دفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة
التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض لانها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهاتر
والرجوع الى دليل اخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنبطة منها يجوز ان تتعارض
لجهلنا بما هو علة على الحكم حقيقة لكنها لا تحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها وحقيقة المعنى
فيه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وهو
منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الينا لا
الى صاحب الشرع وذلك جايز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فساده
قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الدفع بالممانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف
او عدم تاثيره صح بالمناقضة وفساد الوضع لهذا الاحتمال ايضا كما فى العلل الطردية وان اردتم به
فساده بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة
ايضا لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة
قلنا اردنا به فساده قبل ظهور التاثير لكنه يتبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف
تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها فى الحقيقة طلب الدليل
على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا والتحقيق فيه ان
المجيب لما كان من قصده التعليل بوصف موثر وعين وصفا من اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك

الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير وبعده اذ لو احتملهما قبله او بعده
لا يكون موثرا حقيقة والتقدير انه موثر فى الحقيقة فاما اذا علل بوصف طردى فيحتمل ان يكون
صحيحا فى نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد يوجد فى الاوصاف الفاسدة كما يوجد فى
الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد الوضع فيجوز للسايل دفعه بهما ثم الشيخ
ذكر ههنا انه ليس للسايل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكر الشيخ الامام فخر الاسلام فى اصوله وذكر
فى نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف تجاوز السايل عن الممانعة الى
القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاسر ثم الى المعارضة وهو اوضح لان
الدفع اذا امكن بتسليم ما علله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان
اولى من الذهاب الى المعارضة التى هى اسوا احوال المجيب **قوله** لكنه الضمير للشان اذا تصور مناقضة السايل
اى ورد نقض صورى على العلة الموثرة يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية
حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض
اصلا فلا يمكن دفعه بوجه الاول بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا فى صورة النقض
فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثانى بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو الاثر بان
يقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا فى صورة النقض فلا يكون
الوصف بدونه علة واذا لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث الحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب
بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو موجود لكن لم يظهر بوجود المانع فلا يكون نقضا وهذا
النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من يأباه فلا يتاتى هذا
الدفع على مذهبه والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل كما سنبينه وحاصل الخروج عن المناقضة
ان المعلل متى امكنه الجمع بين حكم علته وبين ما يتصور مناقضة لم يكن ذلك نقضا حقيقة
لان الجمع بين النقيضين غير ممكن ومتى لم يمكنه لزمه النقض وبهذه الوجوه يمكنه الجمع من
غير رجوع عن الاول فيصح الدفع بها كما نقول فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من
بدن الانسان فكان حدثا كالبول يورد على هذا التعليل ما اذا لم يسل اى لم يتجاوز عن الجرح
نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث فى السبيلين بلا خلاف فندفعه اولا بالوصف
اى نمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن
الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة بعد
فى محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا
زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان فى بيت او خيمة
مستترا به اذا رفع عنه ما كان ستراله يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق
البيت او الخيمة الا يرى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو

السائل

ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم ولسن اذا كان مادون الدرهم وحيث لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التى فى محلها **قوله** ثم ندفعه بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر فى تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بالاجماع ووجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزى فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما فى البول واحترز بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع وهناك اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع كما بينا فلم يكن كالبول فى ايجاب الطهارة فى محلها فكذا فى غير محلها فتبين بدلالة التاثير ان غير السايل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا **قوله** ويورد عليه اي على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما به يخرج من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة مادام الوقت باقيا او مادام يصلى الفرض وما يتبعه من النوافل فندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد عنه عدم الحكم فى صورة النقض وهو القسم الثالث بان نقول لانسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا يلزمه الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان والحكم قد ينفصل عن السبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة كما بيناه فى الكشف وبالغرض اي ندفعه بالغرض وهو القسم الرابع بان نقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما فى المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة فكذلك ههنا اي فمثل الاصل الفرع عند اللزوم وهو الخارج من غير السبيلين لانه اذا صار لازما يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا فى الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التى هى المقصودة من التعليل فى جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا **قوله** واما المعارضة فكذا المراد من المعارضة ههنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل اخر يدل على خلاف مطلوبه

وقيل

وقيل هى ممانعة فى الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السايل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال ثم المعارضة من السايل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة منه لانه ينتهض حينئذ مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السايل لذلك كان بانيا مستدلا لا هادما معترضا ووجه الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فتكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التى تمسك بها المجيب لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل ان القران انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فتكون مقبولة وان المجتهد فى القياس قوة الظن واذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يكون حجة الى ان يترجح احدهما **قوله** فكانت المعارضة ببيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا ومعارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة ابطال تعليل المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتداء يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة ابطال دليله ببيان تخلف الحكم عن الوصف الذى ذكره علة فى بعض الصور من غير اقامة دليل مبتداء فى الفرع والاصل فلما تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصيتى المعارضة وهى اظهار علة مبتداة واحدى خاصيتى المناقضة وهى ابطال الدليل سمى معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينهما تناف اذ المعارضة تستلزم تسليم دليل المستدل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله ايضا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف يقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هى ممانعة فى الحكم صورة وممانعة فى الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه المناقضة تثبت فى ضمن المعارضة فلا تمنع القبول اذ العبرة فى مثله للمتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التاثير لما قبل الابطال علم انه لم يكن موثرا وان ما ذكره المعلل مشتبه بالاثر وليس باثر فى التحقيق والمناقضة انما تمنع على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين **قوله** وهو اي القلب الصحيح نوعان القلب يستعمل فى اللغة بمعنيين احدهما ان يجعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة والكوز والثانى ان يجعل باطن الشيء ظاهرا وظاهره باطنا كقلب الجراب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التى كان عليها فكذا فى القياس

استعمل القلب الصحيح بمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف
الهيئة التي كان عليها احدهما اي احد النوعين ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا على مثال
قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها وبهذا القلب
يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب
فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع
فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير
الحكم الثابت به علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اي يتحقق هذا النوع من القلب
في مثل قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنا الحر الثيب الذمي
يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين اي الاحرار منهم وبقوله
مائة اشارة الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب
يقعان على الذكر والانثى فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم قلنا المسلمون انما يجلد
بكرهم لان ثيبهم يرجم لا انه يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا ما نصبه علة في الاصل وهو
جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فهذا القلب معارضة صورة حيث
علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله
المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه بتعليل القالب واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج من
ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيبقى قياسه بلا مقيس عليه فيبطل فهو معنى قوله
فلما احتمل اي هذا التعليل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد وبطل
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا مستند له اصلا والثاني اي النوع
الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو
ماخوذ من قلب الجراب فانه الضمير للشان او للوصف كان ظهره اي ظهر الوصف اليك حيث كان
شاهدا لك يحاج عنك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا عليك يحاجك عن خصمك وهو السائل
كما ان ظهر الجراب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وان كان المراد من كاف الخطاب السائل
فمعنى قوله كان ظهره اليك كان معرضا عنك وخاذلا لك بان كان شاهدا عليك فصار وجهه اليك
اي صار شاهدا لك مقبلا عليك بالاعانة وهذا النوع معارضة ايضا من حيث انه تعليل يوجب خلاف
ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من
وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد الذي يشهد لاحد
الخصمين على الاخر في حادثة ثم للخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بخلاف
المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل
للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما على الاخر وهذا لا يوجب تناقضا الا انه اي هذا النوع

من

من القلب لا يكون اي لا يتحقق الا بوصف زائد على الوصف الذي ذكره المعلل فيه اي في ذلك الوصف الثاني
تفسير وتقرير للوصف الاول لا انه تغيير له وهو جواب عما يقال القلب يكون بتعليق الحكم بعين
ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون
معارضة محضة غير متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا
تغيير فلا تجعله في حكم شيء اخر مثاله اي مثال ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول اصحاب
الشافعي رحمه الله في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء
فعلقوا وجوب التعيين بوصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية
بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع فيه وهذا اي صوم
رمضان متعين قبل الشروع فيه لانتفاء سائر الصيامات عن الوقت فزدنا في القلب بعد
تعينه وهو تفسير لما ابهمه الخصم حيث لم يتبين له متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره من
الصيامات مشروعا معه في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن فسرنا بهذه الزيادة ما تركه
الخصم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع وزعم بعض
الاصوليين ان القلب مردود لان المعترض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا
يقدح ذلك في الدليل لجواز ان يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان
تعرض لنقيضه فلا يمكنه اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين
في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة حكمين متنافيين لبعد مناسبتها اياهما والجواب عن
الاول انه ان لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل اذا
كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل وعن الثاني ان شرط القلب اشتمال الاصل
على حكمين غير متنافيين في ذاتيهما فقد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون
مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة لاستحالته واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل
من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتيهما ويمكن ان يكون للعلة مناسبة للحكم في نظر المستدل
ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب ولما ثبت ان القلب صحيح وهو
معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض
وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا
لم يكن قلب القلب مناقضا لحكمه لان قلب القالب اذا افسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس
من القلب كذا في عامة نسخ اصول الفقه ورايت في بعض فوائد اصول الفقه انه لا يسمع القلب والنقض
على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم لا على سبيل التعليل ولا يندفع الا ببيان ان هذا
القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل في مقابلة تعليل المعلل يرد
عليه ما يرد على الاول واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض

عليهما المناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه او بعد ما
كانت مؤثرة في الحقيقة ولم يثبت تاثيرها بعد لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة
وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجوب الجلد في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه
بجعل الرجم علة للجلد الا يرى ان التاثير في قولنا في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى
فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر التاثير بالموت في المنع عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان لتعليق العتق ح
يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن للقالب بيان التاثير لتعليله بعد
ما ظهر تاثير التعليل الاول وبدون بيان التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير
المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد حقيقة القلب على العلل المؤثرة كفساد
الوضع والمناقضة ولورود صورة القلب في بعض العلل يدفع ببيان التاثير كما يدفع صورة
المناقضة بالوجوه المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العلل الطردية يؤيده ما ذكره
صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله بعد بيان نوعي القلب والقلب الاول انما يجي في كل طرد جعل الحكم
فيه علة والقلب الثاني يجي على كل طرد ما لم يظهر التاثير وما ذكر في نسخة اخرى من اصول الفقه
والمخلص من القلب بذكر تاثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه فتبين ان
الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق **قوله** وقد
تقلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف اي فاسد مثاله قول اصحاب الشافعي رحمه الله في ان الشروع
في صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضا بافساده هذه اي
هذه العبادة وهي الصلوة او الصوم النفل الذي شرع فيه والتانيث لتانيث الخبر عبادة لا يمضي
في فسادها يعني اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترزوا به عن الحج فانه وجب فاسدها
بالشروع لان المضي يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان لا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض
في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي لما كان الشان كما بينتم ان ما شرع فيه عبادة
لا يمضي في فاسدها وجب ان يستوي فيه اي فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع كما
استوى عملهما في الوضوء يعني استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي في فاسده وهذا المعنى موجود
في المتنازع فيه لانه لا يمضي في فاسده ايضا فوجب ان يثبت استواهما فيه كما في الوضوء ولما ثبت
استواهما فيه والنذر ملزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا عملا بقضية الاستواء وهذا
اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية وقد اختلف
فيه فذهب بعض من صحح القلب الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل
لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل
وذهب اخرون الى انه لا يقبل للوجهين المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل لما جاء بحكم اخر ليس
جوابه لما

معاهر

ملدعاه

فمناقض للحكم الاول لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لدعواه واذا كان 165
كذلك ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى المستدل فلا يقبل
ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما
بدليل منفصل كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء دعوى المستدل وفي
بيان الوجه الثاني دفع هذا السؤال وهو ان المقصود من الكلام معناه فان ما لا معنى له من
الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء لكن المقصود شيء اخر
يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء
باعتبار عدم الالزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في ايجاب الوضوء بالاجماع واستواهما في
الفرع وهو النفل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه سقوط من وجه على وجه
التضاد اي التنافي وذلك اي اختلاف المعنى مبطل للقياس لانه اي لان القياس ابانة مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الاخر ويستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد في الاصل
وكون الشروع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بموجود في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم
فيه فاثبات كونه ملزما في النفل بالقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات الحرمة في الفرع بالقياس
على الحل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وليس هو بمقصود
قوله واما المعارضة الخالصة اي المعارضة التي خلصت عن معنى المناقضة والابطال فنوعان
احدهما في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى توجب خلاف ما يوجبه علة المستدل من غير
زيادة وتغيير فيه في ذلك المحل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع
العمل عنهما بعدا فعة كل واحدة منهما ما يقابلها وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى
فاذا ترجحت احديهما على الاخرى وجب العمل بالراجحة حينئذ ومثال هذا النوع من المعارضة يتحقق
في قول اصحاب الشافعي رحمه الله في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا
نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها
من اثبات حكم مخالف للحكم الاول لعلة اخرى في ذلك المحل بعينه **قوله** والثاني في علة الاصل
اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تتعدى
في الفرع وتسند الحكم اليها معارضا للمجيب في علته وذلك اي هذا النوع من المعارضة باطل لان
الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب اذ
الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلل مختلفة كما لو وقعت في دن قطرة بول ودم وخمر يتنجس
بنجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض بقي الباقي منجسا ثم ذلك الوصف
ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لانا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا التعليل
عن التعدية بطل لخلوه عن الفائدة اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة ولا فرع يثبت

الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكمه اى لعدم حكم
التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او
الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك
العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم
حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة مثاله ما اذا علل المعلل في حرمة بيع الجص
بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه به متفاضلا كالحنطة والشعير
فيعارضه السائل بان المعنى ليس في الاصل ليس ما ذكرت ولكنه الاقتيات والادخار
وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما
اذ لا ينافس المجيب السائل فيهما لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد للسائل الا من حيث
انه ليس بموجود في الجص وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس
المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو
الفواكه ومادون المكيل ولما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولى بالفساد وهذا
معنى قوله ولفساده اى لفساد التعليل الذى عارضه به لو افاد تعديه واعلم ان المعارضة
في الاصل تسمى بالمفارقة عند الجمهور وهى من الاسولة الفاسدة التى لا تقبل من السائل على ما
بينا في الكشف وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فبين الشيخ رحمه الله وجه ايراده على طريق
يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اى في نفسه واصل وضعه يذكره على سبيل المفارقة
اى يذكره السائل او اهل الطرد في مقام السوال على وجه الفرق ولا يقبل منهم نذكره نحن على
سبيل الممانعة ليكون ذلك ممانعة صحيحة على حد الانكار فيقبل منا لا محالة كقولهم في اعتاق
الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او
معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع
على المولى عند يساره وعند الشافعى لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان
في الموسر فعلل اصحابه في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن في الرهن يلاقي
حق المرتهن بالابطال اى يبطل حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده والحبس
الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اى كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا
اي فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذى هو الاصل وبين الاعتاق الذى هو الفرع فقالوا
ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع
من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد
ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا فرق معنى
صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلا يقبل والوجه في

الى ايراده

ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان نقول ان القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم
فيوجد هذا الشرط وهو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقف اى
توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من
الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا في الاسرار وانت في الفرع
وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد اى تلغى من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته
والرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو المولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه
بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واصلا
نصب على التمييز او على المصدر وما مفعول به

فصل في الترجيح ولما فرغ الشيخ رحمه الله

عن بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة
اى تحققت بان لم تندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوهما
كان السبيل فيه اى في دفع المعارضة الترجيح فان اسوأ احوال المجيب ان يساويه السائل في
الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذ لم يندفع
بطريق اخر فان لم يتات للمجيب الترجيح صار دليله منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه
بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته بعلته فان لم يمكن ترجيح علته لزمه ما ادعاه المجيب لان
العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض
بل الواجب التوقف او التخيير لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح
اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وتمسك العامة باجماع
الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا اقترن به ما يقوى على معارضه فانهم
قدموا خبر عايشة رضى الله عنها في التقاء الختانين على خبر من روى ان لا ماء الا من الماء وقدموا
خبر من روت من ازواجه ان النبى عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صايم على ما روى ابو هريرة عن
الفضل بن عباس رضى الله عنهم عن النبى عليه السلام من اصبح جنبا فلا صيام له وقوى على خبر ابى بكر
رضى الله عنهما فلم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضى الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى
معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولان العقلاء يوجبون العمل بالرجحان بعقولهم
في الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا
قال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومقتضى الاية وجوب النظر وليس فيما
ما بينا في القول بموجب العمل بالراجح ولا نسلم ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على
الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون تتفاوت
في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين اذ ليس بعض العلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى
واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى

الترجيح بل المتاخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف
ولا فى معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن فى مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلايل الظنية
والاقيسة منها فعند تعارضهما وجب الترجيح على الاوجه التى ذكرها **قوله** وهو اى الترجيح عبارة عن
فضل اى زيادة احد المثلين على الاخر وصفا وفى هذه العبارة توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لا معنى
الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان فكان الشيخ رحمه الله حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه
مقامه فكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة احد المثلين على الاخر وصفا ولهذا قال القاضى
الامام ابو زيد رحمه الله الترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الاخر وصفا ومعنى قوله وصفا ان الترجيح
يقع بما لا عبرة له فى المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا ويقوم به
المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتى الميزان
وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد
عليه قصدا فى العادة كالدانق او الحبة او الشعير فى مقابلة العشرة لا يعتبر عادة ولا يفرد
له الوزن فى مقابلتها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة او السبعة ونحوهما اذ لو قوبلت
بالعشرة واحترز بقوله وصفا عن الترجيح بكثرة الادلة بان يكون فى احد الجانبين حديث
واحد او قياس واحد وفى الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى قالوا الى اخره
وقد اختلف فيه فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى رحمه الله الى
انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم الادلة واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض
فيبقى الدليل الاخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح
قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن فى
الدليل الذى عاضده دليل اخر مثله فى اثبات الحكم فيترجح على الاخر الا ترى ان العلة
المنتزعة من اصول تترجح على المنتزعة من اصل واحد لتقويها بكثرة اصولها فالعلل المنتزعة
من اصول وكلها يدل على حكم واحد تكون اولى بالترجيح من العلة الواحدة المنتزعة من
اصل واحد لتقويها بكثرتها فى انفسها وكثرة اصولها وذهبت عامة الاصوليين الى ان
الترجيح بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته لا بانضمام مثله اليه كما فى
المحسوسات وهذا لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف
فاما الدليل المستبد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يحدث بانضمامه الى الغير قوة
لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذى يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض
وهذا بخلاف العلة المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تتقوت فى نفسها
فتترجح على الاخرى بتقويها فاما العلل فلا تتقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل
يشهد لصحة علته المنتزعة منه لا بصحة علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة

الادلة فانه لو اجتمع الف قياس وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاحاد كان
ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان للكثرة اثر فى قوة الظن لترجحت الاقيسة
المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد يؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة
العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا ترجح شهادة الاربعة على شهادة
الاثنين لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا تصلح مرجحة للحجة وكذا لو اقام ثلثة لان
زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به الحجة بطريق الاصالة كالذى يشهد بهلال رمضان
وحده وفى السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضى الامر بالصوم فلا يقع
به الترجيح ولو اقام احدهما شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين يترجح شهادة
العدلين لظهور ما يؤكد معنى الصدق فى شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح
وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما جعل حجة ويصير وصفا له **قوله** وكذلك الكتاب والحديث
اى ومثل القياس الكتاب فى انه لا يترجح اية بانضمام اية اخرى او حديث اليها ولا الحديث
بانضمام حديث اخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض
مشايخنا ان النصين المتعارضين وان كان لا يترجح واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجح
بالقياس لان القياس غير معتبر فى مقابلة النص وكان بمنزلة الوصف للنص الذى
يوافقه ويتابعه فيصلح مرجحا والاصح ان احد النصين لا يترجح بالقياس لانه من جنس
ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة فى هذا الموضع وانما يترجح البعض
اى بعض الدلايل على غيره لقوة فيه بان كان احد المتعارضين مفسرا او محكما والاخر
مأولا او مجملا او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والاخر خبر واحد لان بهذه
المعانى يثبت قوة فى احد الدليلين عدمت فى الاخر على ما مر بيانه **قوله** وكذلك اى
وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة
حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطاء وجرحه اخر عشر جراحات
مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كانت الدية عليهما نصفين ويحمل عنهما العاقلة
ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لان كل
جراحة من جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة تصلح معارضة لجراحة
صاحب الواحدة فلم تصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يده
ثم حز الاخر رقبته فالقاتل هو الذى حز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة
القتل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاؤه حيا بعد فعله بخلاف فعل الاخر **قوله**
والذى يقع به الترجيح اربعة اى المعانى التى يقع بها الترجيح على وجه الصحة فى
القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين

المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر كان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا ينافي الترجيح وانما صح هذا النوع من الترجيح لان الاثر في معنى الحجة فان الوصف به صار حجة فمهما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفضل وصف في الحجة اي لزيادة اثر وتاكده في الوصف الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا ترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه وهو نظير ترجيح الخبر بقوة الاتصال فانه لما صار حجة باتصاله بالنبي عليه السلام تقوى بما يوجب قوة في الاتصال من سلامته عن الانقطاع وضبط رواته وفقههم على ما مر بيانه فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الاخر فكذا القياسان بعد ما ظهر تاثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية والناس في ذلك سواء والعدالة شرطت لترجح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت حجة بالعدالة فحينئذ لا نسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن فربما كان الذي يظن انه اعدل ادنى درجة في التقوى من الذي يظن انه دونه فيها بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثيرها ثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فيمكن العمل بها والامثلة التي تحقق فيها الترجيح بقوة الاثر المسائل الاستحسانية مثل مسئلة سور سباع الطير فان سورها نجس في القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاذا لاقى الماء حالة الشرب تنجس به الماء كما في سور سباع البهائم وهذا وصف بين الاثر فان ملاقاة النجس الماء توجب تنجسه بالنص وفي الاستحسان هو طاهر لانها تشرب بمناقيرها والمنقار عظم جاف لا رطوبة فيه فلا يوجب ملاقاته الماء تنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى اثرا من القياس لانه لا بد للتنجس من الاختلاط وقد تبين انه لم يوجد الاختلاط اصلا فيبقى الماء طاهرا كما كان مع ان وجه الاستحسان قد تايد بدليل اخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاواني عن سورها فترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فهو معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس ومثل مسئلة طول الحرة فانه لا يمنع الحر من نكاح الامة عندنا وقال الشافعي يمنعه لانه ارقاق الماء على تمكنه منه وهو حرام على الحر كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك معنى لان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه ولهذا خير الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا

عند

عند الضرورة كالقتل وقلنا انه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال له تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا اقوى اثرا لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنصيف الحل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فاما ان يزداد اثر الرق ويتسع حله فلا وهذا اثر ظهرت قوته وازداد وضوحا بالتامل في احوال البشر فانه حل لرسول الله صلى الله عليه وسلم التسع او ما شاء من النساء لفضله وشرفه فاما ما ذكر من الاثر فضعيف بحقيقته لان الارقاق دون التضييع وذلك جائز بالعزل في الحرة باذنها وفي الامة بغير اذنها فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن يملك سرية يستغني بها عنه كذا في اصول الفقه لفخر الاسلام وقد اوضحناه في الكشف قوله والترجيح بقوة الاثر اي ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره اثبت في دلالة التخفيف اي في دلالته على التخفيف اي له زيادة ثبات على الحكم المشهود به وهو التخفيف من قولهم اي قول اصحاب الشافعي انه ركن في دلالته على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرهما وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركن في الصلوة اتمامه بالاكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للاكمال بل سنت اطالتها له وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة حتى لا تجوز الصلوة بدونهما وقد وجد في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن مثل المضمضة والاستنشاق فثبت بان التكرار ينفك عن الركنية وجودا وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا اي في كل مسح شرع للتطهير ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الجوارب على قول من يجيزه واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة النجاسة والتنقية وللتكرار اثر في تحصيل هذا المقصود الا يرى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكره التبديل بالغسل كما في مسح الراس والخف قوله والترجيح بكثرة الاصول هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة التثليث فانه لما شهد لصحته التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان الترجيح بكثرة الاصول

غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليس بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما ليس بقوي لا ترجيح الاصول على اصل وهو قريب من القسم الثاني واليه اشير بقوله لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه قال الامام شمس الائمة رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعددها باعتبار الجهات فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر في بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسئلة التثليث مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظايره كالتيمم ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باثر كثرة الاصول وهو الثبات على الحكم المشهود به وفي هذا القسم بنفس كثرة الاصول وليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة ولا كالترجيح بعلة الاشباه لانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه متحدا كما قالوا في الاخ انه لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لان الاشباه بينه وبين ابن العم اكثر من الاشباه بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم باوجه مثل جواز وضع الزكوة من الطرفين وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وحل الحليلة وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشباه يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم وانما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له **قوله** والترجيح بالعدم عند العدم وهو القسم الرابع من اقسام الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد فلم ينعكس واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا

يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وزيادة تعلقه به فصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء كما قال الفريق الاول وتظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع ترجيح اخر من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في وضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن في وضوء فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس لان المضمضة تتكرر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة للنكاح لايجاب العتق احق من قولهم يجوز وضع زكاة احدهما في الاخر لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام وما قالوا لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل ولا يجب به عتق **قوله** واذا تعارض ضربا ترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يخلوا من ان يصح كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او احدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطلب الترجيح لقوة في المعاني ان امكن والا بقي التعارض وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح الاخر لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فبعد ما وقع الترجيح لمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من معنى في حال الاخر بعد ذلك كاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل النسخ بما يحدث من اجتهاد اخر بعده ولا يقال الذات اسبق وجودا على حال نفسها لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يتبع بحال ذات اخرى فيتساويان لانا نقول المنظور كون الذات في نفس الامر مقدمة على الحال على ان الترجيح بالذات وبالحال قد يقعان في شيء واحد كما في مسئلة التبييت رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقايه بنفسه وكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة لغيرها والذات موجودة من كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يجعل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا له وقد يرد عليه ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا لذلك الشيء ولكنه يصلح مبطلا لشيء اخر والجواب مثل الاول **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم عين انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت في البعض دون

البعض متعارضا اي البعض الذي وجدت العزيمة فيه والبعض الذي لم توجد فيه او تعارض وجود
العزيمة في البعض وعدمها في البعض يوجب الفساد فوجودها في البعض يوجب الجواز في
الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحةً وفساداً فرجحنا بالكثرة
اي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة في البعض بالكثرة التي هي معنى
راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعي رحمه الله البعض الذي لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد
احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد يرجح جانب الفساد
بالاتفاق وكان ترجيحنا اولى لان الكثرة من باب الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهي معنى
راجع الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارئ على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم
على الترجيح بالحال واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاسدة
بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ رحمه الله اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لانها
هي المبنية على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغلبة
الاشباه والترجيح بعموم الوصف والترجيح بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال
بذكرها واحترازا عن التطويل اذ هو في مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكره الائمة في كتبهم
وقد بيناها في كتاب الكشف بتوفيق الله عز وجل والله اعلم **فصل** ثم جملة ما
يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام
المشروعة مثل الحل والحرمة والصحة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام
المشروعة مثل الاسباب والعلل والشروط وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان هذه
الاشيا لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتاخرين على ما عرف بل القياس
مظهر للحكم لا مثبت له وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة
وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف
معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشيا فالحقناها اي تلك الجملة يعني بيانها
بهذا الباب وهو باب القياس ليكون الحاقها بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد
احكام طرق التعليل ببيان اركانه وشروطه وما يتعلق به الوسيلة ما يتقرب به
الى الغير والجمع الوسيل والوسايل ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى
القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسايل مقدمة على المقاصد لانا
نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه اوجب وصله بالحجج المتقدمة
وترتيبه عليها فلذلك لزم تاخير بيان هذه الجملة والحاقها به **قوله** حقوق الله تعالى
خالصة بالنصب على التمييز قال السيد الامام ابو القسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود
من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وهذا
الدين

170 الدين حق اي موجود صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شي موجود من كل وجه قال
وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما
او لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة
لصلاتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب
وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشاير بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه
تعظيما لانه تعالى متعال عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز
ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة لتشريف ما عظم خطره
وقوي نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير فانها حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك
ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة اهلها **قوله** كحد القذف حد القذف مشتمل على
الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه
حدا اي زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله فيه غالب عندنا
حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمهما الله
ويجري فيه التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه
الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل احتج
بان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك
حقه واذا كان سببه الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم يدل
عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعي ان له عليه حد القذف كما يدعي ان له عليه قصاصا
ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه
وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستامن بالاتفاق وانما يتولى اخذه
المستامن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من
استيفاء القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث
اعتبار الحنق لفرط غضبه ففوض الى الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده
وهو حز الرقبة ولا يجري فيه الزيادة والنقصان ففوض اليه ونحن نستدل بالسبب والحكم اما
السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا قد الحق به تهمة الزنا فاوجب
الحد على القاذف ليكون بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه وليزول باستيفائه عن المقذوف
تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة ولم يحد القاذف ولما وجب لتعفية
اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يحمل الحد
على اظهاره بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف

اي التداخل

على انه حق العبد

طول الزمان

بوجوده

ولله تعالى في حق المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة فالوجه
الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله عز وجل وللعبد فقلنا
معظم الحق فيه لله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على
النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح بجعل الله تعالى له ذلك
فصار معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان حرمة القذف لا تسقط بجنايات العبد من الكفر والكباير
كما لا يسقط حرمة الزنا بالمراة التي ثبتت حقا لله تعالى بكفرها وجناياتها ولو كان معظم الحق للعبد لسقط
بالكفر الذي يسقط به حرمة دمه وحياته وكذا تنصفه بالرق من اظهر الدلايل على ما قلنا لان ما يجب
للعباد لا يتنصف بالرق كاتلاف المال وانما يتنصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل
التنصيف والدليل عليه ايضا ان استيفاءه من هذا الوجه الى الامام وهو انما يتعين نايبا في استيفاء
حق الله فاما ما كان حقا للعبد فاستيفاؤه اليه ولا يعتبر بتوهم التفاوت من هذا الوجه فان
للزوج ان يعزر زوجته لما كان ذلك حقا له ولا ينظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا
لان المبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجلاد وعن منع صاحب الحق من ذلك اذا اظهر
اثره كما يمنع الجلاد منه مع انه لا يمنع صاحب الحق بتوهم الزيادة عن استيفاء حقه كتوهم
السراية في حق القصاص واما ما استدل به من المسايل يدل على ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا
ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان كان
المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يختل باشتراطها
فان الدعوى لانا في الحد كما في السرقة وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان
الخصم مصدق له في الاقرار مكذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى
فانه ليس له مكذب ظاهرا فثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا يرى انه اذا ثبت
بالبينة لا يعمل فيه الانكار لان البينة ترد انكاره واذا ثبت هذا فعندنا لا يجري فيه الارث لانه
خلافة وهي لا تجري في حق الله تعالى ولا تسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له
او ما غلب فيه حقه فاما ما هو حق الله تعالى فلا يملك العبد اسقاطه وان كان له فيه حق كالعدة
فانها لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله عز وجل كذا في الاسرار والمبسوط **قوله**
كالقصاص القصاص يشتمل على الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيه حق
الاستعباد كما ان للعبد حق الاستمتاع ببقايها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة
على الحقين وان كان حق العبد راجحا بالاختلاف والدليل على ان فيه حق الله عز وجل انه يسقط
بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء القتل في الاصل لا ضمان المحل حتى تقتل الجماعة
بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى
عز وجل ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى

المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح واليه اشير في قوله تعالى ولكم في القصاص
حياة ففي قوله لكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي اسم القصاص المنبئ عن المماثلة اشارة الى
معنى الجبر كذا قيل وكذا تفويض استيفايه الى الولي وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه
بالمال بطريق الصلح وصحة العفو بالاجماع يدل على رجحان حقه ايضا **قوله** عبادات خالصة
كالايمان والصلوة والزكوة ونحوها مثل الصوم والحج والجهاد وهي على مراتب فالايمان اصل وساير
العبادات فروعه اذ لا صحة لها بدونه اصلا وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل هذه الفروع وعماد
الدين ولهذا لم يخل عنها شريعة من شرايع المرسلين شرعت شكرا لنعمة البدن الذي يشتمل على
ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا اكون عبدا شكورا الا انها لما صارت
قربة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعدها الزكوة لتعلقها
بنعمة المال التي هي دون نعمة النفس وبعدها الصوم لانه شرع رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء
لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في المنزلة لان كونها امارة بالسوء
صفة قبح فيها وبعده الحج لانه عبادة هجرة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتادى الا بافعال
تختص ببقاع معظمة واوقات شريفة فكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان
وجانب الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات في البوادي ضعفت نفسه وقدر على قهرها
بالصوم فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان دونه وبعد هذه الجملة الجهاد لانه
من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وذلك لان الواسطة ههنا وهو كسر شوكة
المشركين ودفع شرهم هي المقصودة بالرد وبالاعدام وهذا المقصود يحصل بالبعض فكان من
فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان المتقدمة ثم الكفر جناية قايمة بالكافر ثابتة باختياره
فكان اثرا عارضا فيه والجهاد الذي شرع لدفعه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسايط المتقدمة
فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فكانت تلك العبادات اصلية واما ما
سواها من نوافل العبادات وسننها واذابها فمن الزوايد لانها ليست بواجبة بل شرعت
مكملات للفرايض زيادة عليها فلم تكن مقصودة **قوله** وعقوبات كاملة اي محضة لا
يشوبها معنى اخر تامة في كونها عقوبة كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت
بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل واحد منها ان يكون له عقوبة زاجرة عن ارتكابه
حقا لله تعالى على الخلوص لان حرمته حقه على الخلوص قال صلى الله عليه وسلم لكل ملك حمى وحمى الله محارمه
وعن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها تتلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه **قوله** وعقوبات
قاصرة تسميها اجزية فرقا بين ما هو كامل وقاصر والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله
تعالى جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا
يعملون فلقصور معنى العقوبة نسميها اجزية اذ مطلق اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها وذلك

مثل حرمان الارث بالقتل فمعنى العقوبة فيه مع وجود علته الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه
غرم لحق القاتل بجنايته وفي الغرم معنى العقوبة ولان ما يجب لغير الله تع بالتعدي يجب لمن وقع
التعدي عليه لا لغيره وليس في حرمان الارث نفع عايد الى المقتول المتعدى عليه فثبت انه وجب
جزاء لله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود لان ما لا يجب لغير الله تع يجب لله تع ضرورة ومعنى
المقصود فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه
نقصان في ماله بل يمنع ثبوت ملكه في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة والدليل على قصور معنى
العقوبة فيه ثبوته بالقتل الخطاء فانه في الجناية قاصر بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور
وكان كاملا في العقوبة لما ثبت بمثل هذه الجناية كالقصاص فانه لا يليق بالحكمة ايجاب العقوبة
الكاملة بالجناية القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطاء
لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا
يستدعي حظرا لا محالة والحظر ثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر
ولا بالتقصير فلا يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطي اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطاء
جائز المؤاخذة لانه لا ينفك عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه
كما اخبر الله تعالى في قوله تع تعليما ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فيجوز ان يتعلق به الجزاء
القاصر وهو الحرمان للتقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو
القصاص لعذر الخطاء فاما الصبي فنا في الخطاب اصلا لقصور الالة فلا يوصف قتل الصبي
بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة ولا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع
في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الايمة
وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة
من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصر بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحتاج الى حمله على الواحد
قوله وحقوق دايرة بين الامرين اي بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات ففيها معنى العبادة
لانها تجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبرا كالعبادات
والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شي من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الايمة وتستوفى
بطريق الجبر وكان في ادائها معنى العبادة مع انها تتادى بما هو محض عبادة كالصوم
والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية على افعال توجد من العباد
ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب مبتداة كما تجب العبادات بل يتوقف
على اسباب توجد من العبد وفيها معنى الحظر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى
العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق الماثم به وجهة
العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره

وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمخمصة اصابته او الى حلق الراس لاذى به من راسه
جاز له الاصطياد والحلق ووجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها
بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان
لم تمنع الوجوب على هولاء المعذورين فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا
يثبت الوجوب بالشك يوضحه انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث بان حلف
لا يكلم هذا الكافر فانه في اليمين ليس بجان لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن
فاذا اسلم هذا الكافر وكلمه حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المومن غير
مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا كفارة الفطر
فان جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها لا يتردد بين الحظر والاباحة لقصده الافطار
بما يصلح نفعا وهو جناية محضة لكن الصوم لما لم يكن مسلما تاما الى الله تع بعد كان فيه ضرب
قصور فلقصور الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادة لكنه بمنزلة العدم في
حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة وتودى عبادة وترجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر
كذا في بعض الشروح والدليل عليه انها تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود
فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد تبين خلافه لا تجب
الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع
فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات وقد حققناه في الكشف **قوله** وعبادة
فيها معنى المؤنة المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم
اي ثقلهم وقيل العدة من قولهم اتاني فلان وما مانت له مانا اذا لم تستعد له وقيل
انها من منت الرجل امونه والهمزة فيها كهي في ادؤر وقيل هي مفعلة من الاون وهو
الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا
في المغرب والصحاح وهي صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان
تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصايم عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغنى فيمن
تجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائه حتى لا يتادى بدون النية بحال وعدم
صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى
ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات تدل على كونه عبادة
ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا يدلان على ان فيه معنى
المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ادوا عمن تمونون الا
ان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى المؤنة
ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يخلص عبادة لم يشترط له كمال الاهلية كما شرط للعبادات

الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون العشر في مالهما كنفقة ذوي الارحام وهذا عند ابي
حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فان عندهما تجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما
ورقيقهما يتولى اداء ذلك من مالهما الاب او وصي الاب او الجد اذا لم يكن لهما اب ولا وصي
اب او وصي الجد بعد الجد او وصي نصبه القاضي لهما وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة
الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا تجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس لان
الوجوب على الاب بسبب راس الولد كما انه تجب عليه بسبب راس العبد الكافر فاذا ادى ما عليه
من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ولانها عبادة
او معنى العبادة فيها راجح فلا تجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه ينبني الوجوب
واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمة الله عليهما فقالا في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المؤنة
فباعتبار معنى الصدقة لم تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح الايجاب على الصغير
كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة اليه اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح **قوله**
ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار
تعلقه بالارض هو مونة على ما سنبين وباعتبار تعلقه بالنما وهو الخارج كتعلق الزكوة
او باعتبار ان مصرفه الفقرا كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة
الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع وكان معنى المونة فيه اصلا
ومعنى العبادة تبعا ولهذا اي ولان فيه معنى العبادة لا يبتدا على الكافر اي لا يوضع على ارض
الكافر العشر في ابتداء وضع الوظيفة لان معنى القربة وان كان تابعا يمنع وضعه على
الكافر لانه ليس باهل للقربة بوجه وجاز البقاء عليه اي بقاء العشر على الكافر عند محمد رحمه الله
حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت عنده لان العشر يجب مونة
للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤن الا ان في اداء العشر
للمومن قربة وثوابا تبعا لمعنى المونة كما في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة
في الاداء تابعا امكن الايجاب على الكافر بلا تحقيق قربة في ادائها كما في النفقات بخلاف ابتداء
ايجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع
الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرية
فيستقيم ايجابه على الكافر فلا تصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك
وعند ابي يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب
اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة ينقلب
خراجا لانه لا يمكن القاء العبادة من العشر لان معنى القربة في صرفه الى مصارف الزكوة
التي هي عبادة والكافر ليس من اهلها فلا يجب بحيث يصرف الى الفقراء فان قالا نصرفه الى

كمال الزكوة

معنى

المقاتلة

المقاتلة فهو اذا حق اخر لما تبدل مستحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب
عنه هذا المعنى لم يبق عشرا لان المشروع يعرف بوصفه واذا سقط الاول ووجب حق اخر
كان الخراج اولى به من الغير تسمية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الخراج حيث يبقى على المسلم
لانه من اهل ان يوخذ منه مونة مالية بلا ثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من
الجعالات عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا
ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى وعن محمد رحمه الله روايتان في العشر
الباقي على الكافر بعد تملكه الارض العشرية ففي رواية السير الكبير يوضع موضع الصدقة
لان حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة
عنه يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر
لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة **قوله** ومؤنة
فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مونة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين
الموعود وسبب بقائه هو الارض لان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة
لها كما وجب على الملاك مونة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاؤها
بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة
كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن
حريم الاسلام معنى كما قال صلى الله عليه وسلم يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف
اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى فهذا هو معنى المؤنة فيهما ثم الشرع جعل في
العشر معنى العبادة كما بينا كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين
وذلك لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة
الدنيا واعراض عن الجهاد وهما من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله
عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها فيصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على
الارض مذلة متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس واليه اشار النبي صلى الله عليه
وسلم بقوله اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وفي قوله
حين راى الة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا فكان الخراج باعتبار تعلقه
باصل الارض مونة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من
الزراعة وصف فسميناه مونة فيها معنى العقوبة ولذلك اي ولان الخراج متضمن معنى
العقوبة والذل لا يبتدا الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا وقسمت الاراضي بين
المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء عليه اي بقاء الخراج على المسلم حتى لو
اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج يوخذ منه الخراج دون

اي عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد

العشر لان الخراج لما تردد بين المونة والعقوبة لم يكن ايجابه على المسلم ابتداأ بمعنى المونة لمعارضة
معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد
عارضه معنى المؤنة فانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك ولان الاسلام لاينافى العقوبة من كل
وجه بل ينافيهما من حيث انه سبب العز والكرامة كما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله
وللمومنين فلا يصلح سببا للذل والهوان الذى هو عقوبة ولاينافيهما من حيث انه شرع فى
حق المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك قلنا لا يبتدأ الخراج على
المسلم عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الثانى اذ البقاء اسهل من الابتداء فاما
الكفر فينافى القربة من كل وجه فلا يمكن اعتبار ايجاب العشر على الكافر ابتداءً وبقاءً **قوله** وحق قايم
بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على
العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكوة وساير حقوق الله تعالى وحقوق العباد
وهو خمس الغنايم والمعادن الغنيمة ما ياخذه المسلمون من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن
اسم لما خلقه الله تع فى الارض من الذهب والفضة سمى به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء
من عدن بالمكان اقام به وقيل لاثبات الله تع فيه جوهرها واثباته اياه فى الارض حتى عدن
فيها اى ثبت كذا فى المغرب فانه اى الخمس حق وجب اى ثبت لله تع بحكم الوهيته لا حق
لاحد فيه بناءً على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب به له كله اى
صار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما اخبر بذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى
الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لا حق لاحد فيه
والرسول عليه السلام ينفذه فيما بين المسلمين فثبت ان مجموع المصاب حقه على الخلوص
لكنه جل جلاله اوجب اى اثبت اربعة اخماس المصاب للغانمين منة منه اى بطريق المنة عليهم من
الله عز وجل من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا
لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاءً معجلا فى الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا
اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من المال الذى هو خالص حقه وامر
بالصرف الى من سماهم فى كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نايب الشرع فى
اقامة حقوقه ولهذا اى ولان المصاب بالجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق
الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى ابائهم
واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق
الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر حتى لو
سلم الزكوة الى الساعى بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقير لا يكون له ان
يسترد ها من الساعى ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمته كفارة وهو فقير ملك

من

ملك

من الطعام مقدار ما يؤدى به الكفارة مثلا لا يجوز له ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه
174 واولاده وذلك لانها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء
او لا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما ههنا فالفعل ليس بمقصود بل المقصود نفس
الواجب لانه لا يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تع امر بصرفه الى الجهة فاذا وجدت تلك
الجهة فى الغانم كان هو وغيره سواءً **قوله** وحل لبنى هاشم عطف على جوزنا اى ولان هذا
ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبنى هاشم لانه اى هذا
المال على هذا التحقيق الذى بيناه انه حق قايم بنفسه لله تع من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق
الطاعة لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته آلة لاداء الواجب ومحلا
لانتقال الاثام التى هى بمنزلة الدرن فى البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل فى البدن يصير
خبيثا طبعا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به
واجب فبقى طيبا كما كان فحل لبنى هاشم بخلاف مال الزكوة فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل
لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان تحصر اى الحقوق الخالصة لهم كثيرة نحو ضمان الدية
وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح وما اشبهها **قوله** واما
القسم الثانى يعنى من القسم المذكور فى اول الفصل فاربعة كما ذكرت والدليل على الحصر ان ما يتعلق
به الاحكام اما ان كان مؤثرا فى ايجاب الحكم ووجوده ظاهرا او لا يكون فالاول هو العلة
والثانى اما ان يوجد الحكم عنده ام لا والاول هو الشرط والثانى اما ان يكون علما على وجود
الحكم او لا والاول هو العلامة والثانى هو السبب كذا قيل والاوجه ان الدليل على الحصر الاستقراء
لا غير السبب فى اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمى الطريق سببا لانه وسيلة
يتوصل به الى المقصد قال الله تعالى واتيناه من كل شئ سببا اى طريقا موصلا اليه وسمى الباب
سببا لانه موصل الى البيت وسمى الحبل سببا لانه موصل الى الماء وهو فى الشريعة عبارة عما
يكون طريقا الى الحكم اى طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل
احترز بقوله طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هى دالة على الطريق وبقوله من
غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يعقل فيه
معانى العلل اى لا يوجد له تاثير فى الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة عن السبب الذى له شبهة
علة وعن السبب الذى فيه معنى العلة فان كلا منهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا
وجود حقيقة ولكن لا يخلوا عن معنى العلة كما ستعرفه وقد تم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة
بقوله لكنه يتخلل بينه اى بين السبب والحكم علة لا تضاف اى علة غير مضافة الى السبب فهذا هو
السبب الحقيقى على اختيار المصنف رحمه الله وهو اختيار فخر الاسلام وغيره رحمهم الله فعلى هذا يكون
تسمية الوقت والشهر والبيت والنصاب وساير ما مر ذكرها فى فصل بيان اسباب الشرايع

السبب والعلة والشرط والعلامة

اسبابًا بطريق المجاز وذكر فى بعض نسخ الاصول ان السبب فى اللغة عبارة عما يتوصل به الى
مقصود ما وفى اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوى وهو كل امرٍ ظاهرٍ
منضبطٍ دلّ الدليل السمعى على كونه معرّفًا لحكم شرعى وفايدة نصبه سببًا معرّفًا للحكم سهولة
وقوف المكلفين على خطاب الشارع فى كل واقعةٍ من الوقايع بعد انقطاع الوحى حذرًا من تعطيل
اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب اسمًا عامًّا متناولًا لكل ما
يدل على الحكم ويوصل اليه من العلل وغيرها فيكون تسمية تلك الاشياء اسبابًا بطريق الحقيقة
وذلك اى السبب الحقيقى مثل دلالة السارق اضافة المصدر الى المفعول به اى مثل دلالة
الانسان السارق على مال انسان اخر ليسرقه او على نفسه ليقتله ففعل لم يضمن الدالّ شيئًا
لان الدلالة سبب محض اذ هى طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافةٍ الى السبب وهو الفعل الذى يباشره المدلول باختياره فلا يمكن اضافته
الى السبب ولا يلزم عليه دلالة المحرم انسانا على صيدٍ وقتل المدلول اياه حيث يجب الضمان
على الدال مع ان الدلالة سبب محض لتخلل فعل فاعلٍ مختارٍ بينها وبين الحكم لانا لا نسلم انها سبب
محض بل الدلالة فى ازالة أمن الصيد مباشرة جناية اذ الامن يزول بها عن الصيد فانه
أمِن ببعده عن الناس وتواريه عن اعينهم وانه قد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه
فصار جانيًا بازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن كالمودَع اذا دلّ السارق على الوديعة يضمن
لانه جانٍ بترك ما التزمه من الحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سعى انسان الى سلطانٍ ظالمٍ
فى حق اخر بغير حق حتى غرّمه مالا كان الساعى ضامنًا وهو صاحب سبب محضٍ لتخلل فعل مختارٍ
بين فعله وبين الحكم كما فى دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا المتأخرين
رحمهم الله لغلبة السعاة فى هذا الزمان دون المتقدمين منهم ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو
اليسر رحمه الله فى اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان فى حق اخر بغير غرمه مالا بغير حق
بعض مشايخنا رحمهم الله يفتون بان الساعى يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفًا
بالظلم وتغريم من سعى به اليه يضمن الساعى وان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتى
به فانه خلاف اصول اصحابنا رحمهم الله فان السعى سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان
السلطان يغرّمه اختيارًا لا طبعًا ولكن لو راى القاضى تضمين الساعى له ذلك لان الموضع
موضع الاجتهاد فنحن نكل الراى الى القاضى حتى ينزجر السعاة عن السعى قوله فان اضيفت
اى العلة الى السبب صار لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اى السبب
الذى له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها فانه اى كل واحد منهما سبب لما اتلف بوطء
الدابة من المال والنفس حالة القود والسوق لا علة لانه طريق الوصول الى الاتلاف وغير
موضوع له وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق او القود
تحمل

175
تحمل الدابة على الذهاب كرهًا ولهذا كان مشيها على موافقة طبع السايق والقايد فصار فعلها مضافًا
الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشر فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب
الكفارة والقصاص قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم
لما حدثت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهى مضافة
الى الاولى بمنزلة علةٍ لها وحكمها قوله فاما اليمين بالله فتسمى اى اليمين عندنا وقيل الحلف سببًا للكفارة
مجازا وكذلك اى ومثل اليمين تعليق الطلاق والعتاق بالشرط يعنى سميت اليمين بالله تعالى قبل
الحنث سببا للكفارة وسمى المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حر قبل وجود الشرط
فى اليمين بغير الله تعالى سببًا للجزاء وهو وقوع الطلاق والحرية بطريق المجاز لا ان اليمين او المعلق
سبب حقيقة لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب
الذى هو علة حقيقة او السبب الذى فيه معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه مع نوع تاثير
له فى الحكم فالذى لا تاثير له يكون ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم وان كان فى السببية حقيقة
واليمين تعقد للبر اى الغرض من عقدها البر اذ هو موجبها الاصلى سواء كانت بالله تعالى
او بغيره وذلك اى البر او الشئ الذى يعقد للبر قط لا يكون طريقا للكفارة فى اليمين بالله عز
وجل ولا للجزاء فى اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة
ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببًا لثبوته وطريقا اليه فى الحال لكنه اى الحلف او
المذكور وهو اليمين او المعلق يحتمل ان يؤول اليه اى يفضى الى الحكم وهو الكفارة والجزاء عند زوال
المانع فيسمى سببًا مجازًا باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا فى قوله تعالى اخبارًا انى ارانى
اعصر خمرًا وتسمية البيض صيدًا فى قوله تعالى ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله ايديكم فان المراد
منه البيض فى بعض الاقاويل وفى تسمية الاحياء اموتا فى قوله عز ذكره انك ميت وانهم
ميتون قوله وهذا عندنا اى ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا سببين فى الحال
فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه
اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك فى الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب
فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعى جعله اى المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا
هو بمعنى العلة لان اليمين هى التى توجب الكفارة عند الحنث والمعلق وهو قوله انت طالق
مثلا هو الذى يوجب الجزاء وهو الانطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا فى الحال
لا علةً باعتبار تاخر الحكم ولكن فى معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر فى الحكم عند وجود الشرط
لا غير واذا كان سببًا فى الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا
ينعقد فى غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذى ليس فى ملكه ليسا بمحلين للطلاق
والعتاق من جهة هذا المتكلم وقد مرّ بيان هذه المسايل فيما تقدم قوله وعندنا لهذا المجاز
خبر

يعني المعلق بالشرط الذي سميناه سببا وهو قوله انت حر او انت طالق شبهة الحقيقة
اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر رحمه الله فان عنده المعلق بالشرط
خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض وتبين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل
التعليق وهي ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا والتنجيز
تفعيل من قولهم ناجزا بناجز اي نقدا بنقد واصله التعجيل كذا في الطلبة فعنده لا يبطل
التنجيز التعليق لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من
محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع
السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرمي والمرمي اليه واذا لم يبق له جهة السببية بوجه
لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل
في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قايم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في
الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بتنجيز الثلاث وعندنا يبطل تنجيز الثلاث
التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر
يعني المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل
او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح
احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده
فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة في
اليمين بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله عز وجل ليتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع
واذا صار البر مضمونا بالجزاء يعني في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب
قبل البأني به للسببية والمراد من الوجوب الايجاب اي صار للشيء الذي ضمن البر بسببه وهو
التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كان قوله انت طالق ان فعلت كذا ايجاب
الطلاق في الحال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة وقوله
فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة والاظهر ان الباء صلة الضمان
وان المراد بالوجوب الثبوت اي صار لما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق ونحوهما
شبهة الثبوت في الحال يعني قبل فوات البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه
القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة
شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين حتى
وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه
لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب لغيره وهو
الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او عن خوف لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى العبد

ايجاب

ايجاب ما ليس بواجب شرعا لانه نصب شريعة وهو نزوع الى الشركة وما ثبت لغيره فهو ثابت من وجه
دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان معدوما
في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزاء عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها
عرضية الوجود للجزاء فثبت لسببه عرضية الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا على قدر سببه فعرفنا
ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير في شرح التقويم ولا يقال ان
سلمنا انه ان ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها عرضية
الوجود لان ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا تجب الكفارة في
الغموس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف المنعقدة وعرضية العدم للبر لو ثبت انما يثبت من الاصل
لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان يكون له عرضية العدم من الاصل لا ان يثبت له
عرضية العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزاء بهذه العرضية
لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق قد يثبت الجزاء عند عدم البر من
الاصل كما ثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرأته طالق
وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر فيه على اي وجه
كانت توجب عرضية وجود الجزاء بقدرها واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا من ثبوت
شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محله اي محل السبب
والضمير راجع الى الشبهة وتذكيره باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبهم
وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث على ما عرف قال الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله لا بد
لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا
تثبت حقيقة ذلك الشيء فيه اذ الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقط لا يدل دليل على
ثبوت شيء من الاحكام في غير محل الا يرى ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق ولا في
حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا
يثبت فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل اي التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان
يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة لفوات المحل لم يبق
التعليق لان الشيء اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا يرى انه يبطل ببطلان
محل الشرط بان جعل الدار بستانا في قوله ان دخلت الدار فكذا فيبطل ببطلان محل الجزاء
ايضا وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية
النكاح ومحلية النكاح تفتقر الى بقاء المحل ولا تفتقر الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة
البرغرية **قوله** بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى اخره جواب عما قال زفر رحمه الله ان بقاء
التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل ان تعليق الثلاث بالملك في امرأة حرمت على الحالف بالثلاث

يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان
يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليق الطلاق الثلاث بالملك يصح وان
عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذى تعلق به الطلاق فى حكم العلل لان ملك الطلاق
مستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم
بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفايدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر
كان باطلا وكذا لو قال ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذى هو موجب هذا التطليق
فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق
لان الشبهة لا تعاوم الحقيقة فصار ذلك اى كون هذا الشرط فى حكم العلل او التعليق بالشرط
هو فى حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اى مانعا لها من الثبوت وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت
الشبهة للمعلق قبل تحقق الشرط وهو معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى
المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط فى معنى العلة يقتضى
عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها للمعارضة واذا امتنع ثبوتها لمعارضة التعليق بالشرط الذى له
حكم العلل لم يشترط قيام محل الجزاء بعد لزوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا
عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها ووجه اخر انا انما اثبتنا
شبهة ثبوت الجزا فى الحال تاكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء
حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا باليقين احتجنا الى تاكيد ليلتحق بالمتيقن به
فجعل كانه واقع فى الحال وفى تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن
بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزا موجودا
فى تلك الحالة لا محالة واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت
الدار فانت على كظهر امى او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك
التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط يتنجز الظهار والايلاء واجيب عنه
بان الظهار لا ينعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار بفوات محله بل اثره
فى منع الزوج عن الوطى الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت
المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق يبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار فى غير
الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفى غير الملك لا
يتحقق ذلك فاما الطلاق فعمله فى ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فى محل الحكم
فات محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق واما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المراة
محللة فانه ينعقد فى غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والايلاء المنجز على الخلاف ايضا واعترض
ايضا بان المراة اذا ارتدت والعياذ بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد

بطل

بطل حل المحلية وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت
وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل
ان المراة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم طلقها فى العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل
النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن الثانى بان
العتق حين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق اخر
بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد فى الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تعتبر ام ولد له
فان ملكها صارت ام ولد له الان لقيام النسب فى الحال **قوله** واما العلة فكذا العلة فى
اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمى المرض علة
فان المحل يتغير بحلوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض وقيل ماخوذة من العلل
وهو الشربة بعد الشربة وسمى الموجب للحكم فى الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل هى فى
اللغة مستعملة فيما يؤثر فى امر من الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر فى
الفعل او فى الترك يقال مجى زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجى زيد علة لامتناع
خروج عمرو وهى فى الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوته ابتداء واحترز بقوله
يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد
عنده لا وجوبه وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت
ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشيا لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل فى هذا التعريف
العلل الوضعية التى جعلها الشرع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعانى المؤثرة فى الاقيسة
فان الحكم فى المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ
ابى منصور رحمه الله ان العلة هى المعنى الذى اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن
قول بعض القدرية ان العلة هى الامر الذى اذا وجد وجد الحكم عقيبه بلا فصل وثبوت
الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر وذلك اى ما يضاف الحكم اليه ابتداء
مثل البيع اى البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فان هذه الاحكام تثبت
بهذه العلل ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة
احدها ان تكون علة اسما بان تكون فى الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب
اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة فى اثبات ذلك الحكم وثالثها
ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا اجتمعت هذه
الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او
حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم

استكمالها الى سبعة اقسام قسمة عقلية علة اسما ومعنى وحكما لا معنى وفى نظايرها كثيرة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منهما وهو الذى يسمى فى الكتاب وصفا له شبهة العلل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق وعلة حكما لا اسما ولا معنى كالشرط الذى سلم عن معارضة العلة مثل حفر البير والعلة التى لها شبهة بالاسباب غير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب المضاف او علة معنى لا اسما ولا حكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهه بالاسباب الذى قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يجعل قسما اخر **قوله** وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لا خلاف فى ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة فى ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين للزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف فى جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتاخر الحكم عنها تقدما وتاخرا زمانيا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية فى اشتراط المقارنة واليه اشار الشيخ رحمه الله بقوله وذلك اى العلة الشرعية مع حكمها فى اشتراط المقارنة كالاستطاعة مع الفعل وقوله عندنا متعلق بقوله الواجب كذا يعنى الواجب فى العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب فى الاستطاعة والفعل اقترانهما عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشايخنا مثل ابى بكر محمد بن الفضل وغيره رحمهم الله الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية فلم يجوز تراخى الحكم عن العلة العقلية وجوزه فى العلة الشرعية كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وهذا يشير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر رحمه الله فى اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة بلا فصل وهذا يدل على جواز التاخر بشرط الاتصال ووجه قولهم ان العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر فى شى واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول بمقارنة الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها فى حكم الجواهر والاعيان الا يرى ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وساير العقود جايز بعد ازمنة متطاولة ولو لم يكن لها بقاء شرعا لما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما يلزم فى الاستطاعة ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة الاصبع التى هى علة حركة الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة لصيرورة الشخص متحركا والسواد علة لصيرورة الشى اسود وهما يوجدان معا ولهذا

قارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا لان الاصل اتفاق الشرع والعقل على ان علل الشرع اعراض فى الحقيقة فكانت كالاستطاعة فى عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية لان العقد كلام مخلوق لا بقاء له حقيقة فلو بقى لبقى حكما لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها لانهم يحتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفعه وهولاء يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضرورى ثبت دفعا للحاجة الى فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة واليه اشار صدر الاسلام رحمه الله فى اصول الفقه **قوله** فاذا تراخى الحكم يعنى عن العلة لمانع كما فى البيع الموقوف بان باع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبايع او المشترى او لهما كان علة اى كان ما تراخى الحكم عنه لمانع علة اسما ومعنى لا حكما لانفصال الحكم وتاخره عنه وهو القسم الثانى من الاقسام المذكورة يوضحه ان البيع المشروع ان يوجد ركنه من اهله فى محله وقد وجد ههنا فكان علة اسما ومعناه ان يفيد الملك لانه وضع لافادة الملك شرعا ولغة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره فى الحال فان الملك للمشترى ثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه فكان علة معنى ايضا ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث كذا فى اجارات الاسرار وكذا الشرط فى البيع بشرط الخيار دخل فى الحكم دون العلة وهى البيع لما مر فى اول الكتاب فيبقى البيع مطلقا غير معلق بالشرط كالبيع الخالى عن الخيار فكان علة اسما لكونه موضوعا لافادة الملك ومعنى لانه هو المؤثر فى اثبات الحكم عند زوال المانع الا ان الحكم الاصلى وهو اثبات الملك البات تراخى لمانع وهو حق المالك فى البيع الموقوف لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط فى البيع بشرط الخيار اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط فى البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشترى فيما اذا كان الخيار للبايع لا يتوقف على ان ينفذ بثبوت الملك له اذا اسقط الخيار وفى البيع الموقوف ثبت صفة التوقف فى الملك لا التعليق بالشرط وتوقف الشى لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ بثبوت الملك له كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله **قوله** ودلالة كونه اى كون كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك او الخيار اذا زال بالاجازة فى البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او بمضى المدة فى البيع بشرط الخيار وجب الحكم من الاصل اى ثبت الملك للمشترى بهذا البيع من وقت الايجاب اى يستند الى وقت العقد حتى ملك المشترى المبيع بزوايده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لا سبب يعنى لا يتوهم بتاخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتاخر

خكمها المانع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم فى حق المسافر والحكم متاخر الى ادراك عدة
من ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متاخر على اصل الشافعى الى ان يتفرقا لمانع وهو
خيار المجلس كذا فى الاسرار واعترض عليه بان قوله فاذا تراخى الحكم لمانع غير مستقيم على اصل الشيخ
رحمه الله لانه ممن ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع بالقول الى التخصيص واجيب عنه بانه انما انكر التخصيص
على معنى ان تكون العلة قايمة حقيقة وتخلف الحكم عنها لمانع وههنا وان وجدت العلة اسما ومعنى
لكنها ليست بعلة حقيقة لتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا ولقايل ان يقول لا يتصور التخصيص
مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها لمانع لم يبق علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف
وجاز التخصيص بالمانع والامر بخلافه **قوله** وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط
الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه
هو المؤثر فى اثبات الحكم دون غيره لا حكما لانه وارد على المعدوم وهو المنافع التى توجد فى مدة
الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك فى المنافع فى الحال لم يثبت فى بدلها وهو الاجرة
لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما فكان ينبغى ان لا يجوز هذا العقد
اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها الموجودة فى
ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة فى حكم جواز العقد ولزومه للحاجة كما يقام عين المراة مقام
ما هو المقصود بالنكاح فى العقد والتسليم ويقام الذمة التى هى محل المسلم فيه مقام الملك المعقود
عليه فى حكم الجواز ولهذا اى ولكونه علة اسما ومعنى صح تجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط جواز السلم
التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه
اى عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعنى هذا العقد وان صح فى الحال
باضافته الى العين التى هى فى محل المنفعة لكنه فى حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها
كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول مشايخنا رحمهم الله ان
الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك فى الاجرة
على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة
العين مقام المنفعة فى حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد فى حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى
معدوم سيوجد كالوصية المضافة الى ما يثمر نخيله العام والطلاق المضاف الى شهر واذا
تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه فى الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة الانعقاد
الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية فى الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول يفضى الى الحكم بواسطة
انعقاده فى حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبهة بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط
الخيار فان انعقادهما ثبت فى الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى
الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر فيما تاخر فيه

اى تسليم المسلم فيه صح

على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ينبغى ان
لا يثبت الاضافة فى حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت به ملك الاجرة فى الحال كما يثبت ملك
الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة فى حق الاجرة ولكن لا نثبت ملك الاجرة فى الحال رعاية
للمساواة بين البدلين ونظرا للجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجرة
للموجر ايضا حتى لو شرط فى العقد تعجيل الاجرة يثبت الملك فيها للموجر ايضا لان حق المستاجر
سقط بقبول شرط التعجيل فلم تبق المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشترى الثمن الى
البايع والخيار للمشترى حيث لا يملك البايع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قايم فلا يثبت
الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين
قايم فاما المانع ههنا فحق المستاجر وقد سقط فثبت الملك فى الاجرة **قوله** وكذلك اى وكعقد
الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت وكالنذر المضاف الى الوقت فى المستقبل
علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره فى ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى الزمان
المضاف اليه وعدم ثبوته فى الحال لكنه يشبه الاسباب بما قلنا ان الاضافة تعذرا اوجبت
شبهة السبب لحقيقة الاضافة اولى بذلك فيثبت الحكم عند مجىء الوقت مقتصرا عليه لا مستندا
الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجىء الوقت صح تعجيل الاداء فيه فيما اذا قال
لله على ان اتصدق بدرهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجىء الغد وقع عن النذر وعندنا خلافا
لزفر رحمه الله كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر
وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان فى المستقبل يجوز تعجيله عند ابى حنيفة وابى
يوسف رحمهما الله خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله لوجود العلة اسما ومعنى **قوله** وكذلك اى ومثل ما ذكرنا
من عقد الاجارة والايجاب المضاف نصاب الزكوة الى اخره قال مالك رحمه الله ليس للنصاب قبل
تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا
يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند
الشافعى النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الاسباب بل الحول اجل
اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر فى حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان
وصف كونها حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله قبل تمام النصاب كما لو عجل قبل تمام او قبل
ان يجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المودى زكوة قبل تمام النصاب او قبل ان يجعل
غير موقوفة على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا
صلى فى اول الوقت واذا وقع المودى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند
هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه عند الحول كذا فى الاسرار وعندنا هو فى اول الحول
علة اسما لانه اى النصاب وضع له اى لايجاب الزكوة شرعا ولهذا تضاف الزكوة اليه ومعنى

كون النصاب مؤثرًا في حكمه وهو الوجوب لان الغنا يوجب المواساة اى الاحسان الى الغير
بقوله تعالى واحسنوا وانفقوا والغنا في النصاب دون وصفه وهو النما وفي المغرب يقال
آسيته تعالى مواساة اى جعلته اسوة اقتدى به ويقتدى هو وواسيته لغة ضعيفة لكنه
اى النصاب جعل علة بصفة النماء بقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما
تراخى حكمه اى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل
وجود الوصف الاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين احدهما ان الحكم وهو الوجوب
انما يتراخى عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر
والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول
لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان تحصل لسومها في المرعى وسفادها
وزيادة المال في اموال التجارة تحصل لكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادثة بخلق الله تعالى
واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا
الوجه فقوى شبهه بالسبب وكانه احتراز عن الرمي ونحوه فانه علة للجرح وان توقف على تحرك
السهم ومضيه في الهوا ووصوله الى المرمى اليه ونفوده فيه الا ان هذه الوسايط لما حدثت به لم
يثبت لها شبهها بالاسباب في حق الحكم بل جعل علة للجرح حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم تراخى الى ما
هو شبيه بالعلل لان النماء الذى هو في الحقيقة فضل على الغنا يوجب المواساة كاصل الغنا
ويثبت او يزداد به اليسر في الواجب وهو المقصود فيه على ما عرف فكان له اثر في وجوب الزكوة
من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب كان النصاب سببا
حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبهة بالاسباب ايضا
ثم بين جهة العلية في النصاب وجهة اصالتها فقال ولما كان اي الحكم متراخيا الى وصف لا
يستقل اى لا يستبد بنفسه اشبه اى النصاب العلل اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه
الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان هذا الشبه
اى شبه العلة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف يعنى شبه العلة للنصاب من جهة نفسه وشبه
السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذى هو وصفه وتابع له فيترجح الشبه الذى بيناه من جهة نفسه
لاصالته على الشبه الذى ثبت له من جهة وصفه ومن حكمه اى حكم النصاب الذى بينا انه علة تشبه
الاسباب انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا الضمير للشان وقوله قطعا داخل في النفي
يعنى لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها
وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر والخراج
بصفة النماء تحقيقا او تقديرا بالتمكن من الزراعة واذا فات هذا الوصف من الارض لم يبق سببا
للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعنى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها

ثبت له

موجوده

موجودة قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعليق بالشرط منعا ثبوت الحكم
فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب بلا شبهة فكذلك يملك المشترى المبيع بزوايده
المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان
المؤدى وقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها ولما اشبه النصاب العلل
وكان اي النصاب او شبه العلل فيه اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير
لان الوصف متى ثبت وهو لا يقوم بنفسه بل يقوم بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار
اول الحول متصفا بانه حولي كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد
بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا
فيصح تعجيل الزكوة الى تمام الحول على خلاف ما قاله مالك لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه
اى المعجل يصير زكوة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي بعدم وصف العلة في الحال فاذا تم
الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا
كان المؤدى تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة
قد تمت بالوصول الى يده وان لم تتم زكوة وان اداه الى الامام كان له ان يسترد منه اذا كان
قايما في يده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا
قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى عن الزكوة كذا في التجنيس
ولو صار المؤدى زكوة بعد الحول لشرطت اهلية المصرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب
قلنا وصف كون النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول لكنه يثبت مستندا الى اول السبب
كما بينا فيصير المؤدى زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر
اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سوا
والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط بموت المديون ويصير الدين حالا ويوخذ
من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول هاهنا يسقط الواجب ولا يوخذ من تركته وكذا
المديون يملك اسقاط الاجل ولا يملك صاحب المال هاهنا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى
الاجل **قوله** وكذلك اى ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام اى الاحكام التى
تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما تعلق حق الوارث من الهبة
والصدقة والمحاباة والوصية ونحوها اسما لانه وضع في الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر
ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم
في حديث سعد بن مالك رضى الله عنه انك لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
فمنعه عن التبرع فيما وراء الثلث لحق الورثة الا انه اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف
يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلل فاشبه الاسباب من هذا

من شيء

اي يمدون اكفهم الى الناس

الوجه وهو ان الحكم توقف على امر اخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف
معدوما في الحال لم يثبت الحجر بها حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصير
ملكا له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه
مرضا مميتا من اول وجوده لان الموت يحدث بالام تجتمع وعوارض مزيلة لقوى الحيوة
وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض ويضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى
الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخر فاذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه
وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برئ من المرض
كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان
الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الالام التي تحدث بالمرض
مفض الى الموت فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما
بينا **قوله** وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره شراء القريب علة للعتق شبيهة
بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة
الثانية كحكم المقتضى مضاف الى المقتضي بواسطة المقتضى فكانت العلة الاولى بمنزلة علة
توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة
فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى
الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب
فشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق
لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون
الواسطة وهي الملك من موجباته فكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة
تتأدى به ولكنه اخذ شبها بالسبب باعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته كالرمي علة
تامة للقتل له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود
بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح والحكم تراخى اي وجوده عن الرمي الى وجود هذه الوسائط
حتى لا يجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة لا
سببا كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه الوسائط شبهة في وجوب
القصاص **قوله** واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين احترز به عما اذا توقف الحكم على وصفين
احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر هو العلة والاخر شرط كان اخرهما وجودا
علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان العلة
تتم بالوصفين جميعا فلا يطلق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما يضاف الحكم
اليه دون الاول وان شاركه الاول في ايجاب الحكم لانه ترجح على الاول بوجود الحكم عنده
فيضاف

فيضاف الحكم اليه ولا يقال لما شاركه في الايجاب ينبغي ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول
لما ترجح على الاول بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان العلة تارة تنعدم بمعارضة
الراجح وتارة تنعدم لمعنى في ذاته فانعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير
في اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انا ما اضفنا الفرقة اليه كما في المن
الاخير في السفينة والقدح الاخير في السكر وردة احد الزوجين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف
الاخير في اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انا ما اضفنا الفرقة اليه لانه عاصم
على ما عرف كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله في بعض مصنفاته وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله
ان الحكم انما يضاف الى الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير فان الحكم يجب
بالكل فيصير الوصف الاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة
والقرابة مؤثرة في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستذلال فوجب صيانة
هذه القرابة عنه الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع
فلان يصان عن اعلاهما كان اولى وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلات حتى استحق العبد
النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان العبد بين اثنين يلزمهما النفقة بقدر الملك والنفقة
صلة والزكوة تجب صلة للفقراء بالملك وكذا العشر واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم
الحكم بفوات احدهما كان المجموع علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا
فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري معتقا
وكان الشرى اعتاقا فيجوز ان يقع عن الكفارة عند النية ويخرج المكلف به عن العهدة
لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص ولو كان مضافا اليهما بعد وجود الوصف الثاني
لما كان الشراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة كاعتاق ام الولد ومتى تاخرت القرابة اضيف
العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه
غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة التي هي اخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف
العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة
الملك **قوله** والاول اي للوصف الاول شبهة العلل لكونه مؤثرا في الحكم ولكونه احد
ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام رحمه الله وذكر القاضي الامام ابو زيد
وشمس الائمة رحمهما الله ان وجود بعض ما يتم به علة بانضمام معنى اخر اليه كاحد شطري
البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة
فكان المبتداء معتبرا لتمامه فكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الخبر
ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا وقلنا انه ليس بسبب اذ هو ليس بطريق

موضوع لثبوت الحكم بعلية بل هو مؤثر فى اثبات الحكم ومن اركان العلة كما بينا فلم يكن سببا وليس
بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثانى من العلة لكن له شبهة العلل لكونه احد ركنى العلة او اركانها
ولهذا قلنا ان حرمة النساء تثبت باحد وصفى علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا فى قوهى
لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا فى حنطة او حديدا فى رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان
ربوا النسية شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسية عرفا وعادة حتى كان الثمن فى البيع نسية اكثر منه
فى البيع بالنقد فيثبت شبهة العلة لان حرمة النسية مبنية على الاحتياط وهى اسرع ثبوتا من حرمة الفضل
لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت باحد
الوصفين الذى له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فى الشرع
فلا تثبت بما هو دونها فى الدرجة ولا يقال لو ثبتت حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم
على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسية باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة لثبوتها
لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شئ منها به ولا يلزم
عليه ان حرمة شبهة الفضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة الفضل عنده العلة
الثابتة بالعينية حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردئ من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع
فى باب الربوا فصارت كالعدم حكما الا ترى انها ساقطة الاعتبار عند وجود الوصفين فعند وجود وصف
واحد اولى فاما الدينية والعينية فثابتان بصنع العباد فلا بد من اعتبارها فى باب الربوا كالتفاوت
بين المغلية وغير المغلية **قوله** والسفر علة للرخص الثابتة به اسما لان الرخص تنسب اليه فى
الشرع حيث يقال رخصة السفر الافطار والقصر وكذا وكذا وحكما لان الرخص تثبت متصلة به حتى
اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة ولو طلع الفجر من يوم رمضان فى هذه الحالة كان له ان يفطر فكان
علة حكما واتمام يثبت له رخصة الفطر فيما اذا شرع فى الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد اوجب الاتمام
والعارض اختيارى فلا يؤثر فى اباحة الافطار بعد بخلاف المرض وليس بعلة معنى لان الرخصة
تعلقت بالمشقة فى الحقيقة دون نفس السفر لانها هى المؤثرة فى ايجاب الرخصة التى مبناها على
اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة
اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف
على حقيقته فاقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة فى الغالب وابدا
يضاف الحكم الى علة العلة عند تعذر اضافته الى العلة فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما
ولما افضى تقرير الشيخ رحمه الله الى اقامة الشئ مقام غيره شرع فى بيانه وقال وهو نوعان اى وضع الشئ
مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعى الى الشئ مقام المدعو اليه كما فى السفر والمرض
فان السفر اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض لان العلة المعنوية ما لها اثر فى ايجاب الحكم
ولا اثر لنفس المرض فى ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقى معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد

المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره فى اضافة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض
الذى هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض
فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب فلهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق
المرض بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه والثانى اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما
ان السبب لا يخلو عن تاثيره فى المسبب او افضائه اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم
بالمدلول لا غير كذا قيل كما فى الخبر اى الاخبار عن المحبة فانه قام مقام المحبة فيما اذا قال لامرأته
ان كنت تحبينى فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم
مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج
المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتها
والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة فى الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله لان حقيقة
المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شئ وما
لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار
عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا فى شرح المبسوط لفخر الاسلام رحمه الله وكما فى الطهر اى الطهر
الخالى عن الجماع اقيم مقام الحاجة الى الطلاق فى اباحة الطلاق بيانه ان الطلاق امر محظور
فى الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحل مباشرته للضرورة كتناول
الميتة وقد تقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضى على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى
المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق
للحاجة اليه ثم هى امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق فى
زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالى عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا قال
شمس الائمة رحمه الله فيه ثلاثة اوجه من الفقه احدها الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة
كما فى المحبة وبه تعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثانى الاحتياط كما فى تحريم الدواعى فى الزنا
والاعتكاف والحج والثالث دفع الحرج كما فى السفر والطهر **قوله** واما الشرط فكذا الشرط
فى اللغة العلامة ومنه الشروط للصكوك لانها علامات دالة على الصحة وفى الشريعة هو
عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به اى يتوقف عليه وجود الشئ البتة بان
يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول فى قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
فان الطلاق موقوف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى
الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث
انه لا اثر للدخول فى الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول
سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه مضاف اليه وجوده كان الدخول شبيها بالعلل

فكان بين العلامة والعلة فسميناه شرطا ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء
خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما
وكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله اما
الاول فما ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فانه اذا
كان كذلك صلح ان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في
الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده صار شبيها بالعلة
من هذا الوجه وعلل الشرع امارات في الحقيقة على الاحكام كالشروط فجاز ان يخلف الشرط
العلة في حق اضافة الحكم عند تعذر اضافة الحكم اليها لتحقق الشبه من الجانبين وذلك مثل اي الاضافة اليها
حفر البير في الطريق فانه شرط التلف في الحقيقة لان الثقل علة السقوط في البير والمشي سبب
محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو قام في موضع محفر ما تحته او نام على سقف
فقطع ما حوله او كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة
لكن الارض كانت ممسكة له عن الوقوع مانعة عمل الثقل الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مستمسكة
وهي ما يتمسك به فيكون حفر البير ازالة للمانع وايجاد الشرط السقوط كدخول الدار في قوله
انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزق فكان الذي فيه مائع شرط للسيلان لانه كان
مانعا للمائع الذي فيه عن السيلان فكان الشق ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل المعلق
ازالة المانع وثقله علة السقوط فكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى العلة
في هذه الصورة لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع ثابت بخلق الله تع
لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه وليس باثر اختياري ايضا كطيران
الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح بلا شبهة يعني كان
ينبغي ان يضاف الحكم الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى العلة لانه اقرب الى
العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان
الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى لو
وجدت صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البير فوقع فيها وهلك ينسب التلف اليه
دون الحافر وصار كانه اتلف نفسه وكذلك ثقل القنديل وسيلان المائع امران طبعيان
ثابتان بخلق الله تع لا يصح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فيقام الشرط الموصوف بالتعدي
وهو حفر البير في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة
الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لتشبيهه بالعلة من حيث تعلق
الوجود به وشبه العلة به من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني فيما اذا كان
تلف في البير انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهذا في حق ايجاب الضمان

واما

واما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم توجد
وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما
اذا حفر بيرا في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا
الى الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف
بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل قلت هذا لا يصلح احترازا عنه لان
اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار
زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا يرى ان صفة التعدي
لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان
الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا بالتعدي
وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي اذا وجدت صفة التعدي في المشي والحفر ايضا ومع
ذلك يضاف الحكم الى المشي كما اذا حفر بيرا في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير
اذن المالك فوقع في البير وهلك فههنا كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي
فلو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان
لصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان
على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظفرت
اي دار برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا احتفر الرجل بيرا في ارض لا يملكها بغير
اذن اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر
في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن
فعلى هذا لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شيء بل كان زيادة تقرير وبيانا لصلاحية
الشرط للعلية وذكر في التهذيب ولو حفر بيرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع
حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخله رجل فهلك به نظر ان دخل
بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان احدهما يجب لتعديه بالحفر والثاني
لا يجب لان الداخل متعد بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد
وان لم يعلمه يجب الضمان على الحافر فعلى هذا يحتمل ان يكون قوله والمشي مباح للاحتراز عن
الخلاف فان الضمان عند اباحة المشي متقرر على الحافر بالاتفاق قوله فاما اذا كانت العلة
صالحة للحكم اي لاضافة الحكم اليها ولاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة
الى اثبات الخلافة وذلك لان العلل اصول في اثبات الاحكام واضافتها اليها لكونها مؤثرة
في الايجاب والاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها ان يضاف
الى ما له شبهة العلة وهذا اذا اجتمع علة حكم مع شرط تلك العلة كما اذا اوقع نفسه في البير

اخرى
لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع شرط علة مع علة
فالحكم يضاف اليهما كمن جرح انسانا فوقع في بئر حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية
عليهما لان الحفر شرط علة اخرى وهي الثقل دون علة الجرح كذا في بعض الشروح **قوله** ولهذا اي ولما
ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهد
فريق لامراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار وشهدوا الخبر بتعليق المولى عتقه بشرط
ثم شهد اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية
ان الضمان اي ضمان ما اداه الزوج الى المراة وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اي
التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد
منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا
وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار
ان المعلق بعرض ان يصير علة فكان هذا تسمية للشيء بما يؤول اليه او باعتبار ان الفريقين
لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت المعلق اتصاله بالمحل لوجود الشرط في زعمهم فصار
علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج
هذه المراة بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كانا
شاهدي شرط والعلة في ايجاب المهر وهو النكاح لان شاهدي الدخول ابرأ شهود النكاح عن
الضمان حيث اذخلا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا شهود
الشرط لم يبرئوا شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب
لاستيفاء منافع البضع فتبقى هذه شهادة على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم **قوله** وكذلك
اي وكما سقط اعتبار الشرط عند اعتبار العلة صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا
اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهد
جماعة بان الزوج قال لامراته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد اخرون
بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعتاق بان شهد فريق بان المولى
قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد
الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اي ضمان نصف المهر في الطلاق وضمان العبد في
العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات مالية
العبد يحصلان به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة
دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط فان رجع شهود التخيير
وحدهم وجب الضمان عليهم لان العلة لم تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود
الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى الحافر في مسئلة الحفر كذا ذكر في بعض الشروح

لان قوله انت طالق ان دخلت الدار ... علة لوقوع الطلاق ...

ايضاً

وينبغي

وينبغي ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين
قوله وعلى هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا اذا اختلف الولي
اي ولي الهالك في البئر والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قول الحافر استحسانا
والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف رحمه الله الاول لان الضمان قد وجب
على عاقلة حافر البئر فهو بدعوى القاء النفس يريد اسقاط الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر
شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا في البئر في العادة مع انه منهي عنه بقوله تعالى ولا
تلقوا بايديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من يشهد له الظاهر الا انا استحسنا
في قبول قول الحافر لما ذكر في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم
اليها وينكر خلافه اذ الشرط التي هي امر ضروري فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي
يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على
انه وقع فيها بغير تعمد منه مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البئر
امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالالقاء قصدا فيقابل الظاهران وبقي الاحتمال في سبب
وجوب الضمان فلا نوجبه بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان
الجارح صاحب علة اذ الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل قوله في العارض الذي
المسقط من غير حجة فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل **قوله** وعلى هذا اي على الاصل الذي
بينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل قيد عبد
انسان حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد لمالكه لاتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على
ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد
كما في فتح باب القفص لان حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر ازالة للمانع
من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل
مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط وله اي لهذا الشرط حكم السبب
لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب
اي السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد من ان
يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اي الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود
صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله انت
طالق او انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده متكلما سابق على وجود
الشرط ولا يقال والشرط كما يكون متاخرا عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما
عليه كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا
نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا

بل كان شرطا مشابهًا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم
بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الا يرى ان العلة لو وجدت كغير وجوده لا يتوقف انعقادها
على شيء فكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف
ما اذا تاخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك
تمحض شرطا ويؤيده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا رحمهم الله ان الشرط اذا عارضه علة
لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا كان شرطا
محضا ثم هو اي حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي
فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة اليه وحادثة به كقود
الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث
باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال
للعبد فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه بخدم ويصير العبد اذا
عمل على وفق استعماله بمنزلة الالة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل
القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل فاعل مختار عليه **قوله** وهذا اي حل
القيد من هذا الرجل كارسال الدابة بمن ارسلها في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن
الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لان حكم
الارسال قد انقطع بالجولان والوقوف ثم انها انشأت سيرا باختيارها فكانت كالمنفلتة
الا ان لا يكون لها طريق غير الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه اغا سيرها في الطريق
الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سايقا لها كذا في المبسوط
واحترز بقوله فجالت يمنة او يسرة عما اذا ارسل دابة في الطريق فسارت فاصابت في وجهها
شيئا ضمن المرسل كما اذا ساربها لانه سايق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان
اي لكن المرسل وكان قايلا يقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو
سبب فقال المرسل صاحب سبب في الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع وقد اعترض
عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله وهذا
الذي حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الاباق جعل مسببا باعتبار تقدم
الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فكانا في انقطاع الحكم عنهما
واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء **قوله** قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله يعني
على هذا الاصل الذي مهدناه فالا فيمن فتح باب قفص فطار الطير يعني في فور الفتح اذ الخلاف
فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بلا خلاف وفي ذكر الفاء اشارة اليه انه اي الفاتح

لا يضمن لان هذا اي فتح باب القفص شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب
لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير
منسوب اليه لان الطيران الذي به تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطيران والخروج
فبقي الاول وهو فتح الباب سببا محضا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف
مضافا الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق في مسئلة حل القيد بخلاف السقوط
في البير حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من
السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بعمق ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم
عن الشرط واضافته اليه حتى اذا اسقط نفسه في البير هدر دمه ولم يضمن الحافر لان ما
اعترض على الشرط وهو الالقاء في البير علة صالحة لاضافة الحكم اليه بصدوره من مختار
عن وجه القصد اليه فانقطع به نسبة الحكم الى الشرط واقتصر على العلة بخلاف سوق الدابة
الذي هو سبب لان السوق معنى حامل على الذهاب بحكم التعليم كرها فينتقل الى المكره
والفتح رفع للمانع وليس بحامل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يجعل كانه فعل
بنفسه لان الارسال سبب حامل على الذهاب بحكم التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب
فلا الا يرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج فصاد لم يحل ذلك ولم يملك بخلاف الارسال كذا
في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطيران في فور الفتح يضمن الفاتح لان
فعل الطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط ولان الطير
لا يصبر عن الطيران عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها
فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق
الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باعتبار الطير في الطيران
لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه
اختيار فاسد اذ الصياح سابق فاشبه القود جبرا وكما لو القى حية على انسان فلسعته يجب
الضمان وان كان في اللسع مختارة لان اللسع لها عادة متاكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط
اختيارها واذا لم يخرج في الفور الفتح لا يضمن الفاتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم انها
تركت عادتها وكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل قيد العبد والجواب
ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم فاما القطع فنعم كالكلب يميل عن سنن الارسال
وكالدابة تجول بعد الارسال فكذا هذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى
الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كالسوق لان
السوق حمل على الذهاب كرها على ما بينا فينتقل الفعل الى المكره ولا كالقاء الحية لانه مباشرة
الاتلاف اذ الالقاء عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا فتح جحر الحية فخرجت

حتى لو فتح حجر الحية فخرجت ولسعت لاضمان عليه ايضا واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة
وهو الشرط اسما لا حكما فكل حكم تعلق بشرطين كان اولهما وجودا اسما شرطا اسما لافتقار الحكم اليه
في نفس الامر لا حكما لان وجود الحكم يتاخر الى وجود الشرط الاخير فلم يكن الاول شرطا لا اسما
واما القسم الخامس وهو الشرط الذي بمعنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا كما يجي بيانه **قوله**
واما العلامة فكذا العلامة هي الامارة في اللغة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع هي ما
يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم
عند وجودها بحسب مثل التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم
الصلوة والتلبية شعار الحج ومثل رمضان في قول الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان بشهر
فانه معرف محض للزمان الذي يقع فيه الطلاق وقد سمي العلامة شرطا يعني بطريق المجاز
وذلك مثل الاحصان في باب الزنا فبل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل
والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الايمة رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص شيئان **قوله**
الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية
للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان
علامة اي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان
يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة
ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا
وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم
فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم وكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة
القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختارها بعض المتاخرين فاما اصحابنا المتقدمون
وعامة المتاخرين منهم ومن تابعهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم
لا علامة مستروحين بان شرط الشئ ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة
لان وجوب الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا غير متاخر
عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة بحيث
لا يتصور تاخيرها عن صورة الصلوة وتوقف انعقادها صلوة عليها بعد وجود صورتها
وكذا الاشهاد في النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور تاخره عنه وتوقف انعقاده عليه
بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقية بلا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها
وليست بعلامات فكذا الاحصان للرجم لم يتعلق به وجود مسلم عندهم بل ثبوت الرجم
متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان بحال كالسرقة فلا يوجب القطع

بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون 186
متاخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون
متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متاخرا عنها كما في تعليق الطلاق والعتاق
بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح والبيع
وبعضها يقبل ذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وساير ما يقبل التعليق بالشرط
فالشرط في هذا القسم يتاخر عن صورة العلة وفي القسم الاول لا يتاخر لان الشرط لا
بد من ان يكون سابقا على المشروط وهو الانعقاد فلما لم ينفصل عن الصورة لا يتصور تاخر
الشرط عنها ضرورة **قوله** ولهذا اي ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن
شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضا
او بعده لان العلامة ليست بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يتعلق بها وجوب
ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود
الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم
اليها لتعلق الوجود به فاما العلامة فليست بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يتعلق
بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان وحدهم
ضمنوا دية المشهود عليه وان رجعوا شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان
الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان العلة والشرط سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على
الشرط كما يقف على العلة لا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما
قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره
المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة
للاضافة اليها وههنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان
رجعوا اوجب الضمان عليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود
الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختيار عامة المحققين
مثل شمس الايمة وابي اليسر والامام البزدوي رحمة الله عليهم وغيرهم فيه انهم لا يضمنون شيا على ان هذا
الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان خصال حميدة
ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه والله اعلم

فصل

ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الحجج الاربعة التي هي خطابات الشارع
وما يتعلق بها شرع في بيان العقل لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه
من اللوازم **قوله** اختلف الناس اي اهل القبلة في هذا فقال المعتزلة العقل علة موجبة لما
استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الحرقى

ان يكون الاحصان شرطا ... يضمن شهود الشرط

والعرف محرمة لما استقبحه **قوله** مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعبث والسفه
والظلم على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات
في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء من غير ان يجري
فيها التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع
لو لم يكن وارداً في هذه الاشياء بالايجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها
على السمع ولا يعني بالوجوب والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان
الا بالسمع بل المراد منهما ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع ترجيح للامتناع
عما قبحه بحيث لا يحكم العقل ان الفعل والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب
نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لائمة والامتناع عما قبحه يوجب نوع مدحة والاتيان به يوجب
نوع لائمة اليه اشير في الكفاية **قوله** ولم يجوزوا ان يثبت كذا يعني لما كان العقل فوق العلل
الشرعية عندهم لم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يقبحه فانكروا ثبوت
رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بان رؤية الله موجود بلا جهة وكيف
مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا
يهتدي اليه العقل فلا يجوز ان يرد بثبوتها النص وانكروا ان يكون المتشابه مما لا حظ
للراسخين فيه لانه لو كان كذلك لكان انزال المتشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل
وانه لا يجوز وانكروا ان يكون القبيح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله ومشيئته مما
يقبحه العقول لان اضافتهما الى ارادته ومشيئته مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك
وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم فوق الدليل
الشرعي فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت
العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر
لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف اي الوقوف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى الوقف
فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان فكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل
فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك فهو من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه
وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء
وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا
يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل قبل السمع فابطلوا ايمان
الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايمان صبي عاقل غير مثل ايمان
عاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون
من اهل الجنة وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل

البعـ

البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على ترك الايمان فلو كان
العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في حقهم وبان الله تعالى اخبر
في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين الم ياتكم رسل منكم فيقولون بلى فيلزمهم الحجة
فالزمتهم استحقاقهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غالبا على النفوس في احد
شاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فيخرج الانسان اصل البنية في فك عقله عن اسر الهوى
وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله
لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط
عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وتمسك من
جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك
في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه
وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك استدل بالنجوم فعرف ربه من غير وحي والله
تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه لقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه
وبان الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بان لم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة من
كان قبلهم واخبر ان قلوبهم عمي بترك التامل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بمطلق الترك
وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدث في العالم ادل على الحدث
من علامات المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة
كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى لما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع
ولزم العمل به كما يجب بالشرع وسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والاسرار **قوله** والقول الصحيح
في الباب اي باب العقل ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا
لا كما قال الفريق الثاني الاشعري فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات المعقول وحدها فقد
قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا
بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من
لا يفهم قبيح وكان العقل معتبرا لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم لان الانسان يمتاز به من سائر
الحيوان وهو آلة معرفة الصانع التي هي اعظم النعم واعلاها ومعرفة مصالح الدين والدنيا وهو
اي العقل نور في بدن الآدمي وقيل محله منه الرأس وقيل محله القلب يضيء به اي بذلك النور طريق
يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك
فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس
والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لانهما لا يظهران الا الظواهر

الاشيا فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشيا ومعانيها
ويدرك به حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور وقوله يبتدا مسند الى الظرف وهو
الجار والمجرور والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث وفي فيدركه الى
المطلوب وفي بتاملة الى القلب يعني ابتدا عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس
وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيا يتضح لقلبه
طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا
لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى ساير اوصافه التي لا بد للبناء منه واذا نظر الى السماء وراى
احكامها ورفعها واستنارة كواكبها وعظم هيأتها وساير ما فيهما من العجايب استدل بنور عقله انه
لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيتبدى اي يظهر للقلب المطلوب للقلب
فيدرك القلب المطلوب اذا تامل ان وفقه الله تع لذلك وهذا انما تحقق في المحسوسات فاما فيما لا
حس اصلا فانما يتبدى طريق العلم به من حيث يوجد كالعلم مثلا فانه ليس بمحسوس ولما احتيج فيه الى
معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ام راجع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل من غير انقطاع اثر الحواس
وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشيا ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرفه كل انسان
من نفسه وفي اللامشي هو جوهر يدرك به الغايبات بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل
هو جوهر طهر بماء القدس وذوج بروايح الانس واودع في قوالب بشرية واصداف انسانية كلما
اضاء استنار مناهج اليقين واذا اظلم خفي مدارج الدين وهواى العقل كالشمس في الملكوت
الظاهرة اذا بزغت اي طلعت كانت العين مدركة للاشيا بشعاعها اي بنورها من غير ان توجب
الشمس رؤية تلك الاشيا او تكون هي مدركة اياها او تكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا
القلب يدرك ما هو غايب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون
مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله عز وجل والملكوت الملك والتا
زايدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت وشعاع الشمس ما يرى من ضوءها عند طلوعها
كالقضبان والشهاب بالكسر شعلة نار ساطعة قوله وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل
وان كان الة المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه
دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه الة فلا تصلح لايجاب شي بنفسه واما اذا انضم
اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا
يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبعده الا بتوفيق الله جل جلاله فكم من عاقل قبل ورود
الشرع وبعده متغلغل بعقله في مضايق الحقايق مستخرج بفكره وقريحته لخفيات الدقايق
لما حرم العناية لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك في غباوته
وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه لا يبقى الا بفضله وانعامه وتقريره

لا

والتوفيق

الى الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك
طريق السداد ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورد امره من الصلاح
الى الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين بعد ما كان من
ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان ودرك الشقاء والخذلان
بعد نيل سعادة الهدى والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة
الا من عند الكريم المتعال قوله ولهذا اي ولانه لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال قلنا
في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول لان
الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قربت الى
البلوغ ولم تصف الايمان يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف ولو بلغت كذلك اي
غير واصفة ولا قادرة على الوصف لبانت من زوجها لانها قد صارت مكلفة بالايمان بالبلوغ
فتبين بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها في
المسئلة الاولى بعدم الوصف كما بعد البلوغ قوله وكذلك اى ومثل ما قلنا في الصبي قلنا في
البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا ان العقل غير موجب
بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شي كان معذورا اذا لم يكن امهل لدرك
العواقب بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك
العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه
القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له بانيا ولا صورة
الا وقد عرف له مصورا فكيف يعذر بعد رؤيته صورا حسنة وبعد ادراك مدة التامل في
جهله بخالقها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال ما يتم به المعرفة وذكر في بعض
الشروح ان معنى التجربة انه اذا راى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك
زمانا يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتامل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال ساير
المخلوقات مع ظهور الايات ووضوح الدلالات ظهورا لا يشك فيه عاقل ولا يرتاب فيه
احد على ما قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان
مقصرا في الايمان تاركا اياه مع وضوح دلايله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال
ابو حنيفة رضي الله عنه يعني اقامة الامهال وادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا
على مثال ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان
لم يونس منه الرشد مع ان دفع المال اليه متعلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط
معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة
والامتحان غالبا في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها والبلوغ يتحقق في العالم

بعد ثنتي عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن لستة اشهر فيصير ثم ان ولده بلغ لثنتي عشرة سنة ويولد له
ابن لستة اشهر فيصير الاول جدًّا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في
الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط
رشد نكرة وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا استيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا
بعد مضي مدة التامل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الآيات
الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لا ستخفاف بالحجة كما
يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا **قوله** وليس في الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على
حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع وهو العاقل الذي لم تبلغه الدعوة
وفي هذا الباب الذي نحن بصدده وهو باب التجربة والامتحان دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم
انه كذا وكانه رد لما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل امهل ثلاثة ايام
فقال انه ليس بمقدر بل هو يختلف باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب
عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله عز وجل
اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاقبه
بعد استيفائه ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى مما
يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم
يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز
ان يكون معناه وليس على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه
او غير موجب اصلا وكونه حجة عند استيفاء مدة التامل دليل قاطع من نص محكم او دليل
عقلي ضروري ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله فمن جعل العقل
من تتمة فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اي ورود الشرع بخلافه
او يمتنع شرع الحكم بخلافه او يمتنع وجود المشروع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه
اي ليس له دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على
ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي بل اعتمد امورا ظاهرة نسلمها له
ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض الاشياء
كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث به وعلم ان الشرع لم يرد
بتحسين ما قبحه العقل ولا بتقبيح ما حسنه حتى لم يجز ورود قبح الايمان ولا ورود
شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب لذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما
عرف حسنه وقبحه به ونحن نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه
وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه عاجز بنفسه بل

الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا
الى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجبا ومن الغى العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل له
اي ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب الشافعي بدليل انه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلهم
المسلمون قبل ان تبلغهم الدعوة ضمنوا دياتهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان
واصحابنا رحمهم الله قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان
لانا لم نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التامل
وكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا وقوله وذلك
متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله فليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل
بكونه ملغا لا يجد في نصوص الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق
الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد نصا لا بد له من الرجوع الى المعقول بان يقول قد وجدنا
من العقلاء من الحق بعديم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه
شرعا كالصبي العاقل فعرفنا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا
في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول للعقل حجة وليس بحجة ثم رد
قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة ويجوز فتحها ايضا عطفا على قوله وانه لا يجد
وهو الاظهر اي لا يستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل
في اول الفطرة والنفس غالبة بهواها واذا حدث العقل حدث مغلوبا به الا في حق من اختصهم
الله تعالى برحمته واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا
يصلح حجة بنفسه الا يرى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب بالمانع فلذا لا
يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مدفوعة مغلوبة بغيرها واذا كان كذلك لا بد من تايده بدعوة
الرسول او ما يقوم مقامها من ادراك زمان التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل قد تمسك كل
فريق بنصوص كما تلونا فكيف ذكر الشيخ رحمه الله انه لا دليل لهم قلنا تلك النصوص مما قلنا بعضها معارض
ببعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بها لنا ودليل الفريق الاخر اباها بما ابوا فوق مذهبهم فصارت
كانها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا
تدل على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول ولا على انه ملغا
ايضا كما ذهب اليه الفريق الثاني وكانت عن محل النزاع بمعزل فلذلك قال الشيخ رحمه الله لا دليل لهم واذا
ثبت ان العقل من صفات الاهلية اي من صفات يثبت بها الاهلية قلنا الكلام في هذا اي في الاهلية
على تاويل المذكور ينقسم على كذا **فصل في بيان الاهلية** اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور
ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه كذا قيل وهي الامانة التي اخبر الله عز وجل بحمل الانسان اياها بقوله

[illegible]

وجعلها الانسان اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هى محل الوجوب ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون ساير الحيوانات التى ليست لها ذمة وقوله فان الادمى يولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولى وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولى وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم رايحة الفقه فى مصنفه فى اصول الفقه ان تقدير المال فى الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التى لا حاجة اليها فى الشرع والعقل بل الشرع مكنه بان بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هى ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع والذمة العهد فى اللغة لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة اى عهدا وقال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم اى عهده والمراد بها فى الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله **قوله** بناء على العهد الماضى يعنى انما يثبت له الذمة التى هى عبارة فى الشرع عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب عليه والاستيجاب بناء على العهد الماضى الذى جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله واذ اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم الاية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى تفسير هذه الاية اخذ الله الميثاق من ظهر ادم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرها بين يديه ثم كلمهم قبلا اى عيانا بحيث يعاينهم ادم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا تلاها الرسول الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة جمة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس وابن مسعود وابى بن كعب والحسن والسدى ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن السايب وغيرهم رضى الله عنهم والى هذا القول ذهب عامة المفسرين واهل الحديث والفقه فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضى يعنى العهد الذى اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الاية لم يوافق هذا التفسير فان الاية تدل على اخذ الذرية من ظهور بنى ادم فان قوله من ظهورهم بدل من بنى ادم بدل البعض من الكل بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب ادم فما وجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قال الكلبى ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة وكان ذلك اخذا من ظهره وكان ذلك فى ادنى مدة كما يكون موت الكل بالنفخ فى الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية فان قيل فما وجه الزام الحجة بهذه الاية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجهدنا فى ذلك قلنا انسانا الله ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ما ينسى يزول به الحجة ويثبت به العذر قال الله تعالى فى اعمالنا احصاه الله

ونسوه

190

ونسوه اخبر انه سينبئنا بها ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا هذا المنسى بانزال الكتب وارسال الرسل فلم نعذر كذا فى التيسير والمطلع وذكر فى الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصايرهم التى ركبها فى انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال الست بربكم فكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع فى كلام الله تعالى ورسوله وفى كلام العرب والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذى نحن بصدده ثابتا بالسنة دون الاية **قوله** وقبل الانفصال هو جزء من وجه يعنى الجنين قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وساير اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل فى البيع ببيعها ولكنه لما كان متفردا بالحياة معدا للانفصال وصيرورته نفسا براسه لم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عن الام بالولادة فظهر له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اى صار اهلا بسبب ذمته للوجوب له وعليه وكان ينبغى ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اى لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك فى حق الصبى لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب اى لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لفوات تصور الاداء عن اختيار كما ينعدم لعدم محله مثل بيع الحر واعتاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام فكل قسم يتصور شرعيته فى حق الصبى يجوز ان يثبت وجوبه فى حقه وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد وهو الذى اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة فى فصل ما ثبت بالحجج وبعضها مشروع فى حق الصبى كحق العبد من الاموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا فى حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فينقسم الوجوب بحسب انقسامها وتفصيل الاحكام فى حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور فى المطول ثم بعض مشايخنا رحمهم الله مثل القاضى الامام ابى زيد وغيره قالوا بوجوب حقوق الله جميعا على الصبى من حين يولد لوجوبها

اى جواب اذا

وهو اداء الفعل

على البالغ ثم بسقوطها عنه بعذر الوجوب بعذر الصبا لدفع الحرج وذلك لان الوجوب مبني على
صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي كتحققهما في حق البالغ لان الصبي
والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفترقان في وجوب الاداء فثبت الوجوب باعتبار
السبب والمحل وهذا لان الحقوق الشرعية التي تلزم الادمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار
منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة الفعل ولا قدرة
التمييز وانما تعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب الا
يرى ان النائم والمغمى عليه والمجنون تلزمهم الصلوة على اصلنا لوجود السبب والذمة مع
عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي الا انها تسقط بعذر الصبا بعد الوجوب
دفعا للحرج وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان القول بالوجوب نظرا
الى السبب والذمة من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء مجاوزة الحد في الغلو
واخلاء لايجاب الشرع عن الفايدة في الدنيا والاخرة لان فايدة الوجوب في الدنيا تحقيق معنى
الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق
الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازات في الاخرة تبتني عليه كما
قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول
بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد صورة لان الصبي غير مخاطب
بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم بسقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة
فكان القول بعدم الوجوب اصلا اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير
اداء او قضاء خال عن الفايدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب سالم عن هذا
الفساد المعنوي وتقليدا للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا واستدلالا فان
الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب
كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل
على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم
يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول به اولى واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله بقوله
وهذا اي ولان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب على الكافر شيء من الشرايع التي هي
الطاعات لا خلاف ان الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات
من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم
اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الاخرة وكذا المقصود من العقوبات
المشروعة في الدنيا الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بها هو عقوبة زجرا من المؤمن ولا خلاف ان الكفار يؤاخذون

بترك

191

بترك الاعتقاد بالشرايع التي هي الطاعات لان ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فيعاقبون
عليه في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الاداء
واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث وقال عامة مشايخ ديارنا رحمهم الله
انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وان اداءها لا يجب عليهم واليه مال
القاضي الامام ابو زيد والشيخان الامام والامام المصنف وهو المختار وفايدة الاختلاف لا تظهر في
احكام الدنيا فانهم لو ادوها في حال الكفر لا يكون معتبرا بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
قضاء العبادات الفايتة بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فانهم يعاقبون بترك العبادات
عند الفريق الاول زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد عند الفريق الثاني لا
يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بان سبب الوجوب متقرر
وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم
في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب والمحدث يخاطبان باداء الصلوة
لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعد كان ذلك تخفيفا
بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا يرى ان زوال التمكن بسبب السكر
وبسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر الذي هو
راس الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفايدته الاداء لا غير فان الايمان واجب
على الكافر قد علم الله تعالى منه ان يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على من علم الله
تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال
ولكنهما وجبا لفايدة توجه العذاب فكذا ههنا ووجه القول المختار ما اشير اليه في
الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفايدة الاداء نيل الثواب في الاخرة حكما من الله
تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد
لا يكون اهلا لملك المال والمراة لا تكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح وله
بسبب ملك الرقبة حكما من الله تعالى واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية
الاداء وبدون اهليته لا يثبت الوجوب وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه
حيث يصير به اهلا لحكمه وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وليس سقوط الخطاب
بالاداء عن الكفار للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم
من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر لاداء العبادات والمنفعة في اداء العبادة
للمؤدي المامور لا للامر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف
يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر من الشرع للمامور فعسى ان يقصر بما
لا يكون عليه واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر

وكان عدم تناول الخطاب الكفار تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهايم لا تخفيفا وقولهم فايدة
الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز التصحيح لمكان الاثم
بالترك كذا في التقويم وغيره **قوله** ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء
يعني لا يثبت نفس الوجوب في حقه اصلا لعدم الفايدة وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور
بدون الاهلية وهو عدم الاهلية لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل الاداء اي اداء الايمان
قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون ادايه اي دون وجوب ادايه لان
الوجوب متعلق بالاسباب وصلاحية الذمة والامر بعد ذلك لالزام اداء الواجب على ما عرف
ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان
الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب اذ تضمن فايدة الاداء لكن الاداء لا
يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا اذا وصف مرة
لا يلزمه ثانيا فيسقط بعذر الصبا ايضا واذا كان الوجوب حاصلا وأداه بشرطه وهو الشهادة
عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف
اي من غير ان يكون مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض
ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة فانها مترددة بين نفل وفرض فيقع نفلا
ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعدما
عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذ امتنع منه
ثبت ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط
بالصبا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فتسقط بالصبا ايضا
ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية هذا هو مختار القاضي
الامام ابي زيد وشمس الايمة الحلواني وفخر الاسلام وجماعة سواهم وقال الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله
الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه
يصح باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعي كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه واجب الاداء فعرفنا
ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب
والمحل بدون حكم الوجوب الا انه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب بوجود الاداء
صار موجودا وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى
فرضا بمنزلة العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه وان اذن له المولى او حضر الجامع
مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى كان المؤدي فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا
بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض
مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا **قوله** واما اهلية الاداء

[illegible]

فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اي نوع كامل ونوع قاصر اما القاصر فيثبت بكذا
لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن
والانسان في اول احواله عادم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه كل واحدة
منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال
كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة بعد البلوغ
كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام فالاهلية
الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة
عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احديهما درجة الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة
صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء
على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد
وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يحرج في الفهم بادني عقله
ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منتف ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من
حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولا اول ما يعقل وبقدر رحمة الى ان يعتدل عقله
وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر
عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه
العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد
وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى
الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وايد هذا كله قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث
عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنايم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب على ما قيل
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي لاعتدال
الحال بالبلوغ عن عقل ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى
وغيرها وحقوق الله تعالى متعلقة بما هو منقسم الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه
كالايمان بالله تعالى والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه كالردة والى ما يحتمل ان يكون
حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من حقوق الله تعالى
من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب والاصطياد والى
ما هو ضرر محض كالطلاق والعتاق والى ما هو متردد بين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب
اشارة الى احكام الاقسام الستة كما ستقف عليه **قوله** وعلى هذا اي على هذا ان صحة الاداء
ينبني على الاهلية القاصرة قلنا انه الضمير للشان صح من الصبي العاقل الاسلام يعني في حق احكام الدنيا
والاخرة جميعا وما يتمحض منفعة اي صح منه ما يخلص منفعة كقبول الهبة والصدقة لخلوه عن

العمدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعى لا يصح ايمانه فى حق احكام الدنيا فيرث
اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امرأته المشركة لانه مولى عليه فى الاسلام حيث
يصير مسلما باسلام ابيه او امه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبى الذى لا يعقل والمجنون وذلك
لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حالة عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان
قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما فى احكام الاخرة فهو
نفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى
احكام الاخرة ثبوته فى احكام الدنيا لان احدهما منفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه فى مرض
موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعاين الا هو الصحيح اسلامه فى احكام الاخرة ولا يصح فى احكام
الدنيا حتى يجرى عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه ويدفن فى مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون
قلبه فهو كافر فى احكام الاخرة مؤمن فى احكام الدنيا ولهذا كان يجرى احكام المسلمين على
المنافقين فى الدنيا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجد من
اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كما لو تحقق من البالغ وذلك لان سببه الايات
الدالة على حدث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه
الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز وكلامنا فى صبى
عاقل يناظر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم الخصم على وجه
لا يبقى فى معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة له حقيقة لان
الكلام فى الصبى العاقل وكذا حكما لانه اهتدى بالهدى واجابة الداعى وقد ثبت بالنص ان
الصبى من اهل ان يكون هاديا داعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى وآتيناه الحكم صبيا
والمراد النبوة والله اعلم فتبين به انه من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعى بالطريق الاولى
وبعد وجود السبب والركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع بحجر شرعى كما فى الطلاق والبيع ولا
يستقيم القول به ههنا لان الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل
ان يكون قبيحا فى حال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه وشرعيته زمان فلا
يمكن ان يحجر الصبى عنه ويجعل الاسلام غير مشروع فى حقه بخلاف الطلاق والبيع فان قيل
نحن نسلم انه نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام
الشرع وهو دائر بين النفع والضرر حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امرأته
المشركة وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة فكان نظير البيع والشرا فلا يصح منه فى
قلنا ما ترتب عليه من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امرأته مضاف الى كفر الباقى
على الكفر وابائه عن الاسلام لا الى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما
والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصما للحقوق لا
قاطعا

قاطعا لها فيضاف الفرقة الى الكفر الاخر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام على انا لا نسلم ان ما ذكر 193
من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امرأة يفسد نكاحها
بل هو ثمرات ... على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به ومثله لا يمنع صحة الايمان
لان تعرف صحة الشئ يستفاد من حكمه الاصلى وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا مما هو من
ثمراته الا يرى ان الصبى لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر
محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة فى حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلى للارث والهبة
ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا فى حقه وانما يثبت العتق بناء على
ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير عتق فلا يمتنع
الارث بهذه الواسطة وكذا الوكيل بشرا عبد مطلق يملك شرا ابى الامر ويعتق عليه لانه فى
اصل الشرا مؤتمر بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام
التى هى من ثمرات الاسلام تلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه
ولم يعد لزومها عهدة وضررا لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلى دون ما هو من الثمرات
وكذا اذا اسلم بنفسه ولا نسلم انه مولى عليه فى الاسلام لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل
على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه
ثم يثبت حكمه فى ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير
مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق
الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبى عندنا يجوز ان يكون موليا عليه
ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه
عندنا لان الولاية انما تثبت للمولى عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت
الامران جميعا لينتفع بطريقين **قوله** وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه
بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعنى صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع
من غير لزوم مضى وضمان لان ذلك نفع محض لانه يعتاد ادائها فلا يشق ذلك عليه بعد
البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع بصفة الفرضية فى
حق البالغين بلا لزوم مضى اذا شرع فيها ولا لزوم قضاء اذا افسدها لان هذه الحقوق قد
شرعت فى الجملة فى حق البالغ كذلك فانه اذا شرع فى عبادة على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست
عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسدها لا يجب عليه شئ فكذا الصبى
فى هذا المعنى بخلاف ما كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيه اضرارا
به فى العاجل باعتبار نقصان ماله فيبتنى ذلك على الاهلية الكاملة دون القاصرة لان
الوجوب لما لم يثبت فى حقه يكون الاداء منه تبرعا محضا بالمال وهو ليس من اهله **قوله**

ويملك برأي الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجازة الولي واذنه
ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا
كان ضررا او نحوه كالاجارة والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك
والرهن وغيرها لان الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم
التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر لا للولي وقد صار اهلا لمباشرتها بوجود اصل
العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة حتى كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم
الضرر براي الولي التحق هذا القسم بما يتمحض نفعا فيصح من الصبي مباشرته وفي القول بصحة
مباشرته براي الولي اصابة مثل ما يصاب براي الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في
تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له ذلك بمباشرة الولي وتوسيع طريق الاصابة ايضا
لان منفعة التصرف تحصل له بمباشرته ومباشرة وليه وذلك انفع له من ان يسد عليه
احد البابين ويجعل لتحصيل هذه المنفعة له طريق واحد وذلك اي جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام راي الولي الى رايه باعتبار ان قصور رايه لما اندفع براي الولي التحق
الصبي بالبالغ وصار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ وذلك اي صيرورته
بمنزلة البالغ مختار ابي حنيفة رضي الله عنه حيث قال ينفذ بيعه من الاجانب بغبن فاحش
كما ينفذ من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ بعد ذلك
من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله نفوذ تصرفه لما كان باعتبار الولي فان انضمام
رايه الى راي الصبي شرط جواز تصرفه يعتبر رايه العام وهو اذنه للتصرف في جميع التصرفات
برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش
لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة
فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو
حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن
الفاحش لانه تبرع كالهبة وابو حنيفة رضي الله عنه يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة
ومبادلة مال بمال ولهذا اجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة
فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه لم تثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة
بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا يبعد ان لا يصح التصرف من الولي ويصح من الصبي
كالاقرار بالدين او بالعين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك
استجلاب قلوب المجاهدين ليحصل مقصودهم من الربح في تصرفات اخر بعد ذلك فكان هذا
والغبن اليسير سواء وعن ابي حنيفة رضي الله عنه في تصرف الصبي الماذون مع الولي بغبن
فاحش روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راي الولي الى رايه فلم يكن

فرق

فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لا ان يكون
نائبا عن وليه وفي رواية اخرى رده اي التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك ان الصبي
في الملك اصيل لانه مالك حقيقة واصل العقل والراي ثابت له فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا
الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في تصرفه خللا ويجبر ذلك براي الولي فثبتت شبهة
النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع
الولي اذ يتمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن له ليحصل له مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر
للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيعه الصبي منه بغبن فاحش فسقطت
هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن
الناس بمثله نظرا الى الاصل قوله وعلى هذا اي على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي
بنفسه ويملكه براي الولي قلنا في المحجور اي الصبي المحجور عليه اذا توكل اي قبل الوكالة او
تولى الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما
باين سائر الحيوان بالبيان ولهذا من الله تعالى به بقوله خلق الانسان علمه البيان وفيه
اهتداؤه الى التصرفات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة وكان نفعا بخلاف عبارته
في اداء الشهادة حيث لا تعتبر وان كان نفعا محضا وان كان صحة اداء الشهادة مبنية
على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة ولا يشترط فيها
اهلية الولاية فيصح توكل الصبي ولم تلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من
تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان في التزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك
بالاهلية القاصرة وباذن الولي تلزمه العهدة لان قصور رايه اندفع باذن الولي فصار
اهلا للزوم العهدة وفي بعض النسخ وباذن المولى تلزمه فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد
المحجور وحكمه وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون اذن المولى لكمال عقله ولم
تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى تلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن لكن
بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا بان تفسر الاصل بمعنى اخر فيستقيم تخريجها عليه
ولا يخلو عن تمحل فتكون النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس بقيد فان وصيته
باطلة عندنا سواء كانت في البر او لم تكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها عين
هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الاختلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون
من وصاياه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي رضي الله عنه لان هذه الوصية نفع محض
لانه يحصل له الثواب بها في الاخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذ
الوصية بعد الموت فلا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا
والدليل عليه ان الوصية اخت الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي البالغ وكذا

جواب لسؤال الشافعي

في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة او الصدقة في حال الحيوة لانه يتضرر بزوال ملكه عنه في حال
حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه حيث لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا
يكون فيه وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك
بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بازالته بطريق التبرع في
حال الحياة ولا تصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انها حالة الموت فيزول عنه الملك
لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع
مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير بدل ولكن البيع في اصله لما تضمن
ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو
طلق امراته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا
في هذه الحالة لان اصل التفرق من المضار وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب
اصله تيسيرا للامر على الناس ولئن سلمنا ان في ايصائه نفعا من حيث حصول الثواب ففي القول
بصحته ترك نفع اعلا منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقاربه عند
استغنائه عنه يكون اولى عنده من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب
وصلة الرحم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لسعد رضي الله عنه لان تدع ورثتك اغنياء
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولكونه نفعا محضا شرع في حق الصبي وفي الانتقال عنه
اي عن الارث ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه الا انه اي الايصاء
كذا جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه
لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة
والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ رحمه الله الى بيان حكم القسم الثالث
من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك اي المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق لا
مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحضة ولم يملك ذلك اي ما هو
ضرر محض على الصبي غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض في حقه فكان المراد من عدم شرعية الطلاق او العتاق في حقه عدمها عند
عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال
في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته
لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات
اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع
الضرر كان صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا
عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا

النكاح

اي على الزوج الصغير

195

لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام
فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما واذا ارتد وقعت الفرقة بينه
وبين امراته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدته امراته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما
وكان طلاقا عند بعض المشايخ واذا كاتب الاب او الوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين
غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا
وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيكتفي بالاهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء
بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله ما خلا
القرض اي الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت
مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا وتحقيقه ان القرض قطع الملك
عن العين ببدل في ذمة المفلس اذ الاستقراض في العادات ممن هو فقير غير ملي ولهذا اخذ محل
محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من
لا يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذي
على المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب لما على خلاف
العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم
القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق
صيانة العين فان العين بعرض التلف باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط
وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الصالحة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي
فيملكه على الصبي وضررا من الوصي ليترجح جهة التمليك في حقه فلا يملكه والاب في رواية يملكه لانه
يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لم يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال
من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير
لقاضي خان رحمه الله ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يتهم عليه والوصي لو اخذ مال
اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد رحمه الله لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر في
احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغايب لنفسه قوله واما
الردة فكذا بيان حكم القسم الثاني من حقوق الله تعالى اي الردة من الصبي العاقل صحيحة اي معتبرة
غير مهدرة في احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا لعلته لا لحكمه حتى
لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لا يجعل ذلك عفوا بعذر الصبي فتبين
منه امراته المسلمة ويحرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله لا تحكم
بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة رحمه الله

الصبي

في اصول الفقه وان كان اطلاق لفظي المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة والاول
هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف
النص والعقل ووجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي والمعقول
كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما يتمحض
ضررا ويتحجر منه على وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في
الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ ووجه الاستحسان ان الصبي
في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها
مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانما تتحقق من الصبي العاقل كالايمان
ويثبت الحظر في حقه لانها لا يحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من
الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور
عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر فكذا بعذر الصبا
يوضحه ان جهله بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا بشيء جهله فكيف الجهل بالله لم يعد
علما مع انه اقبح من الجهل بغيره فلم يجعل ارتداده عفوا بل كان صحيحا في احكام الاخرة بلا خلاف
لان سعادة الاخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر سار ايمان
فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او جامع في حجه او اعتكافه او اكل في صومه متعمدا
لم تبق هذه العبادات وان كان في فسادها له ضرر لانه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لان
ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه حكما لصحته اي
لصحة ارتداده لا قصدا اليه الضمير راجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة
الارتداد لانها من لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثله
الضمير راجع الى الارتداد اي لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه
بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب
ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها واما عدم جواز قتله بعد الارتداد فلان
القتل ليس من حكم عين الارتداد ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة والصبي ليس من اهلها فلا
يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المراة فكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس
لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبي وتحقق معنى المحاربة بعد البلوغ الا
انه في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار
شبهة في اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة
ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمراة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان
لا يلزمه شيء كذا في المبسوط **فصل في الامور المعترضة على الاهلية** ولما فرغ الشيخ رحمه الله عن بيان الاهلية

ما يبتني عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها
يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغييرا
في بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما سنقف على تفصيلها والعوارض اصل ح
جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي
على ما كان فيه من حد ضرب ومنه سمي المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين يقابل
الاخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها وسميت
هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب
او اهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوهما في جملة العوارض
وان كانت منها لانه لا تاثير لها في تغيير الاحكام وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة
القريبة الى الفنا في العوارض وان تغيرت بها بعض الاحكام لدخولها في المرض فكان ذكر
المرض ذكرا لها كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على
الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها
وافردهما بالذكر سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار للعبد فيه ولهذا
نسب الى السماء ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي على
المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيرا في تغيير الاحكام
من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان
قد يخلو عن الصغر كادم وحوى صلى الله عليه فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولا زماهية
الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا عارضا على
حقيقة الانسان ضرورة ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال
دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم للعبد فيه اختيار لان العبد قادر على
ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه
باختيار ابقائه وهذا بخلاف الرق حيث لم يجعل من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا
من ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت
الاجزية بل هي تثبت جزاء كحد الزنا والقذف والسرقة وبعد ما ثبت لا يمكن العبد من
ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل
في تعداد العوارض المكتسبة لانهما يثبتان في اول احوال الادمي وقدم الجنون على الصغر في
تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون
ليمكنه الحاق الصغر به **قوله** واما الجنون فكذا قال الشيخ ابو المعين رضي الله عنه لا يمكن الوقوف

لا الى

على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وانفعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال
من الشاهد على الغايب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ
والمعنى الموجب انعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال متضادة لتلك الافعال
من غير ضعف فى عامة اطرافه وفتور فى ساير اعضائه يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما
يتوقف صحته على العقل نظرا للمجنون كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى
والحجر عن الاقوال متمكن لان اعتبارها فى الشرع بالعقل والتمييز فبدونهما لا يمكن اعتبارها شرعا
فلذلك تفسد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازة الولى فكان المراد من الحجر فيها
اخراجها من الاعتبار من الاصل وتسميته محجورا عنها توسع بخلاف الحجر فى اقوال العبد والصبى
لانها صادرة عن عقل فيجوز ان تعتبر ولكنها لم تعتبر لحق المولى والصبى فيكون اطلاق الحجر فيهما
بطريق الحقيقة فاما الافعال فانما توجد حسا لا مرد لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فلذلك
يؤاخذ بضمان الافعال فى الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل للحكم وهو ثبوت الملك فى المجنون
ويسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق
كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا
تسقط بالصبا واما الذى يحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم وساير العبادات فلا تجب عليه
لان الزامه عليه نوع ضرر فى حقه وانه يسقط باعذار عن البالغ العاقل فيسقط عن المجنون
اذا وجد شرطه وهو الامتداد على ما نبينه وكذا الحدود والكفارات لانها تسقط بالشبهات
واعذار فتسقط بالجنون المزيل للعقل بطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما
اشبهها من المضار غير مشروع فى حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع فى حق الصبى
لانها من المضار المحضة **قوله** واذا امتد الى اخره كان القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب
العبادات كلها اصليا كان او عارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعى رحمهما الله
لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب بخلاف الاغماء
لانه لا ينافى العقل ولا يزيله بل هو عجز عن استعماله الة القدرة كالنوم فكان العقل ثابتا
كما كان كمن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك فى التسبب بالاعدام الا ان علماءنا الثلاثة
استحسنوا فيه اذا قل بان زال قبل الامتداد فجعلوه ساقط الاعتبار والحقوه بالنوم
والاغماء وذلك لان الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحق الاغماء والنوم بالعدم فى
حق كل عبادة لا يؤدى ايجابها الى الحرج على المكلف بعد زوالهما وجعل كانهما لم يوجدا
اصلا فى حق ايجاب القضاء وان العبادة كانت واجبة ففاتت من غير عذر فيلحق الجنون
الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كل واحد منهما عذر عارض زال قبل الامتداد
الا يرى ان الشرع الحق العارض بالعدم فى حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل

الصوم

الصوم ثم نام او اغمى عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع
ان الامساك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد فى مثله من التحصيل وبالاختيار وما به من
العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختيارى
بطريق الحاق العذر الزايل بالعدم واذا كان كذلك فى حق الاداء الذى هو المقصود ففى حق
الوجوب الذى هو وسيلة اولى ان يكون كذلك يوضحه ان الشرع الحق العارض بالعدم
فى حق الاداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود فى حالة النوم والاغماء ونحن فى
حق الوجوب الحقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود فى تلك الحالة
معتبرا فى حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا كثر الجنون
بان امتد فصار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج وهو الحرج فى القضاء لدخوله فى حد التكرار
فبطل القول بالاداء اى بلزومه دفعا للحرج فى القضاء وينعدم الوجوب اى نفس الوجوب
ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يؤثر فى الوجوب الا بتاديته الوجوب الى الاداء والقضاء
فاذا تعذر ذلك لم يكن فى الوجوب فايدة وهذا القياس والاستحسان فى الجنون العارضى
فاما الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا بمثل
بان بلغ عاقلا ثم جن ثابتان بلا خلاف من اصحابنا
الصبى عند ابى يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام
يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فاته من الصلوات
عنده وعند محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية وهو بمنزلة الجنون العارضى وقيل الاختلاف
على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لافة
فيه مانعة له عن قبول الكمال مبقيه له على ما خلق عليه من ضعف الاصل فكان امرا اصليا
فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزم الحقوق مقتصرة على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد
حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق
افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج فى ايجاب الحقوق ووجه المساواة
بينهما فى الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل
ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل
العارض بعد البلوغ **قوله** وحد الامتداد كذا اعلم ان الامتداد فى الصوم والصلاة
وساير العبادات يحصل بالكثرة الموقعة فى الحرج لان الجنون اذا امتد لا بد من ان يكون
ايجاب العبادة معه موقعا فى الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع الجنون واذا زال
وقد وجب العبادات عليه فى حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة
فى وقت واحد فيحرج فى ادائها لكثرتها ثم لما لم يكن للكثرة غاية يمكن ضبطها اعتبر
ادناها وهو ان تستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة

وهو وقت قصير في نفسه فتوكدت كثرتها لدخولها في حد التكرار فحد الاستداد في الصوم
بان يستوعب الجنون شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر
ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وذكر في الكامل نقلا عن شمس الائمة الحلوائي
انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا
يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه وكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا
لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء
ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر
التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجهين احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد
التكرار تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة تحصل باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم
يزدد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يزداد المؤكد على الاصل اذ لا بد من وقت وظيفة اخرى ما لم يمض
احد عشر شهرا فيزداد ما جعلناه تبعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين على المرة
الواحدة في الوضوء فانهما شرعت لتاكيد الفرض مع انهما اكثر عددا من الاصل لانهما لم تشرع شرطا
في استباحة الصلوات بطريق الوجوب بل الزايد سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل
الفرض فلا ترد نقضا لان المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه
لان الزايد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون مثلا له والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا
وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان
اداها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم
رمضان مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر
دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر
بتكرر وقته وتاكد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا اشل مما
قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمة الله عليهما في الصلوة على ما ستعرفه قوله وفي الصلوة ان يزيد اي
الجنون على يوم وليلة اختلف اصحابنا فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوات
في حد التكرار بان تصير الصلوات ستا لان التكرار يتحقق به واعتبر ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله دخول وقت الصلوات في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات
واليه يشير لفظ الكتاب وفايدة الاختلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق
في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان
الصلوات لم تصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت
الصلوات الخمس وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت
سبب يقام مقام الواجب الذي هو مسببه للتيسر على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل

صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اي الاستداد في حق الزكوة ان يستغرق
الجنون الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
والمروي عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي قال صدر الاسلام ابو اليسر وهذا هو الاصح لان الزكوة تدخل
في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله ان استداده في حق
الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدر
باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف من اعتبار
تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ايسر
من اعتبار حقيقتها واذا زال الجنون قبل الحد الذي ذكرنا في كل عبادة وهو اصلي كان على
الاختلاف المذكور بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبيانه
في حق الزكوة فيما اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك النصاب فزال جنونه بعد مضي ستة
اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجبت عليه الزكوة عند محمد رحمه الله لانه لا
يفرق بين الاصلي والعارضي فلا تجب عند ابي يوسف رحمه الله بل يستانف الحول من وقت الافاقة
لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الان عنده ولو كان الجنون عارضيا فزال بعد ستة اشهر تجب
الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل الامتداد عند الكل ولو زال الجنون بعد
مضي احدى عشر شهرا تجب الزكوة عند محمد رحمه الله سواء كان اصليا او عارضيا لوجود
الزوال قبل الامتداد ولمساواة الاصلي العارضي عنده وعند ابي يوسف لا تجب لوجود
الزوال بعد الامتداد قوله وما كان حسنا لا يحتمل غيره مثل الايمان بالله عز وجل
مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي وان لم يصح ايمانه في حقه بنفسه
حتى صار مومنا تبعا لابويه او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في
حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان
غير ثابت في حقه الا ان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد
تحققه من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الا يرى ان الاسلام
لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية
فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة ولو لم
يحكم بردته لوجب ان يعفو ردتهما وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه ضرورة
وانما تثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب
فان لحقا بدار وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ
الاسلام يستفاد باحد الابوين وبالدار واذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر
دار الاسلام لانها خلف عن الابوين ولو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا
لانه

ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم
قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه
وهو الاعتقاد والاقرار فلم ينعدم ذلك بالاسباب التي اعترضت فبقي مسلما كذا في نكاح الجامع
قوله واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون فلم
يصح ايمانه ولا تكليفه به بوجه لانه اي الصغير الضمير راجع الى مدلول الصغير عديم العقل والتمييز
كالمجنون والتمييز معنى يعم جميع الحيوانات به يعرف جميع ما يحتاج اليه من المنافع والمضار التي تتعلق
ببقائها وهما ركبه الله تعالى في طباعها والعقل يختص بالانسان به يدرك عواقب الامور وحقائق
الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل ادنى حالا منه لانه قد
يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ترقى الصبي عن
ادنى درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شيء من اثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من
اهلية الاداء وكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا عذر مع
ذلك اي مع انه قد اصاب ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل بعد لبقاء الصبا وعدم
بلوغ العقل غاية الاعتدال فيسقط به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله
مثل الصلوة والصوم وساير العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار
وتحتمل النسخ في انفسها وتثبت باسباب جعلية مثل الوقت والمال والبيت فيجوز ان يسقط
بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم
الخطاب ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم مثل فرضية الايمان
وانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم منزه عن التغير والزوال فكان
وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعذر حقيقي
او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر في اداء الصلوة بعذر حقيقي او تقديري كالنوم وفقد
الطهارة مع بقاء الوجوب فلا جرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا على ما مر بيانه **قوله**
وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العهدة اي
يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة
وقيل العهدة ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب كالعرفة اسم لما حصل من العرف ويصح
منه وله اي من الصبي ما ان يباشر بنفسه وللصبي ان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه
اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه فيما هو نفع محض لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا
فان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو اي جعل الصبا سببا
لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل

العفو

199 العفو عن حقوق العباد فانها حقوق محترمة تجب لمصالح المسلمين وتعلق بقائه بها فلا
يمتنع وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ بعذر ولهذا اي ولان الصبا سبب للعفو
عن كل عهدة تحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او
خطاء يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة له فيسقط بعذر
الصبا ويجعل كان المورث مات حتف انفه ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل
الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية فانها تجب لعصمة
المحل وهو اهل لوجوبها عليه اذ الصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم عليه اي على عدم حرمان
الصبي عن الارث بالقتل حرمانه عنه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او
كان رقيقا لا يستحق الارث عن قريبه لان الرق ينافي اهلية الارث لان اهليته باهلية
الملك اذ الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك لما سنبينه ولان توريث الرقيق عن قريبه
توريث الاجنبي عن الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء
لمولاه وذلك باطل ولانه الحق بالاموال والمال ليس باهل للارث وكذلك الكفر اي
وكالرق الكفر في انه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله عز وجل
ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبارا
عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني وانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية كذا
ذكر الشيخ فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم وانعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو
الولاية كما في الكفر او عدم اهليته اي اهلية المستحق او عدم اهلية الحق للشخص كما في الرق
لا يعد جزاء اي عقوبة فلا يمتنع بسبب الصبا الا يرى ان من لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح او
العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة فكذلك هذا ثم الشيخ رحمه الله اشار ههنا الى ان
الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة
او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شرط الاهلية كالحرية الا ان الشيخ رحمه الله لما
نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا
يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق وانه لا يرث من احد اصلا فلم يكن اهلا للميراث بوجه
جعل الكفر مزيلا للسبب والرق مزيلا للاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية
سببا فبانتفاء الولاية ينتفي السببية **قوله** واما العته بعد البلوغ فكذا العته افة توجب
خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام
المجانين وكذا ساير اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه
العته اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول
احكام الصغر في الاحكام الحق العته باخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العته

لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال
غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه
اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب الزام شيء ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في
الوكالة بالبيع والشرا بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة
فيه ولا يصح طلاقه امراة نفسه ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه
وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار ولما ذكر ان العهدة
ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما يستهلك الصبي والمعتوه من
الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما
يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما
عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان
العهدة اذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال
وهو المراد بها هاهنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة لكنه اي الضمان
شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا اقدر بالمثل وكون المستهلك صبيا
معذورا او معتوها اي بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد
اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه عنه
فيبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمتنع بعذر الصبا والعته بخلاف
حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة
وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها انما وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما عن
الاعتبار عند استلزامه المضار فلم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في حقهما **قوله**
ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا تجب عليه العبادات ولا تثبت
في حقه العقوبات كما في حق الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب
احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب فذكر صدر
الاسلام يسر الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق بالصبا بل هو
ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات فليس كما ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب
اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه
ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في حقه سقوط
الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل
فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ وعدمه سواء قال الشيخ رحمه الله الخطاب.

200

احوال الصبا

يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى التكليف
ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احواله تحقيقا للفضل وهو نفي
نظرا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لان ثبوت
الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي هو على
غيره لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره ولما جمع الشيخ رحمه الله
بين اول احوال الصبا والجنون وبين اخر احواله والعته ذكر ما يقع به الفرق بين هذه
الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق الجنون والصغر اي لا فرق بين الجنون والصغر
والمراد به اول احواله الذي لا عقل فيه للصبي الا في ان هذا العارض اي الجنون غير محدود
اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فقيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابيه او امه
الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المراة والصغر
محدود فوجب تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي
لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل
الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للنكاح باسلام
مثله وفي التعجيل تفويته وليس في ترك الفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان
عقل الصبي في اوانه معهود على ذلك اجرى الله تعالى العادة فكان التاخير اولى فاذا عقل
عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب
باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض
هاهنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح
عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المراة الى البلوغ كذا في شرح الجامع **قوله** واما الصبي العاقل
والمعتوه العاقل فلا يفترقان يعني في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في ساير الاحكام
حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام المراة الصبي
العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل
نص على صحة اسلامه في مختصر التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفد
العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا للظلم عن المراة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل
احترازا عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في
وجوب العرض في الحال فقد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي
حق المجنون العرض على وليه دون نفسه فحصل مما ذكرنا ان المجنون يساوي المعتوه والصبي
العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه وفي
حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي.

ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذى لا يعقل فى الوجوب فى الحال ويساويه فى الوجوب على
النفس دون الولى وكذا الصبى العاقل **قوله** واما النسيان فكذا قيل النسيان معنى يعترى
الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارى ويبطل
طراد هذين التعريفين بالنوم والاغماء واحترز بقوله مع علمه بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه
فانهما خرجا بالنوم والاغماء بان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله
لا بافة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا الامور كثيرة لكنه بافة
وقيل هو افة تعترض للمخيلة ما يعه من الطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو امر بديهى لا يحتاج
الى التعريف اذ كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافى نفس الوجوب
ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسى لا يودى الى ايقاعه فى الحرج ليمنع
الوجوب به اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل فى حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه
اي النسيان اذا كان غالبا فى حق من حقوق صاحب الشرع بحيث يلازمه واراد بالملازمة ان لا يخلو
الطاعة عنه فى الاغلب مثل النسيان فى الصوم فانه غالب فيه لان الطبع لما دعى الى الاكل والشرب
بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لغفلتها
عن غيره عادة والتسمية فى الذبيحة اى ومثل نسيان التسمية فى الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب
خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه وبتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر
الغفلة عن التسمية فى تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف جعل حبر لكن اى جعل النسيان
الموصوف من اسباب العفو فى حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد فيبقى الصوم وجعل كان
التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة وانما جعلت التسمية على الذبيحة من حقوق الله تع لان الثابت
عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق الله تعالى لانه اي النسيان المذكور من
جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية فصلح
سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو بوجه حتى لو اتلف
مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء
لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء بل حقه فى نفسه وهى محترمة فيستحق حقوقا يتعلق
قوامها كرامة من الله تعالى وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمتنع به وجوبها
فاما حقوق الله تع فابتلاء لانه تعالى غنى عن العالمين وله ان يبتلى عباده بما شاء فكان
ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم واقوالهم قال الله تعالى ومن جاهد
فانما يجاهد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين والابتلاء لا يتحقق مع العجز لعدم العلم فيجوز ان
يجعل النسيان عذرا فى بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه **قوله** ولهذا اي ولان النسيان الغالب
يجعل عذرا ان سلام الناسى لما كان غالبا بان وقع فى القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة

٢

لم يقطع الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلى هيئة مذكرة لها القعدة الاولى ام الاخيرة
فيكون مثل النسيان فى الصوم فيجعل عذرا بخلاف السلام فى غير حالة القعود والكلام فى جميع
الاحوال لان النسيان فيهما غير غالب لان هيئة المصلى مذكرة له مانعة عن النسيان اذا نظر
اليها فكان وقوعه فيه لغفلته وتقصيره فلا يجعل عذرا لانه ليس فى معنى النسيان المنصوص عليه
واما النوم فكذا النوم فترة طبعية تحدث فى الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس
الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق
وفى عبارة اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة مخصوصة فى الدماغ الروح
الحيوانى من الجريان فى الاعضاء وقوله فيعجز عن كذا ليس بتحديد للنوم اذ الاغماء ونحوه داخل
فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب للاداء نتيجة قوله فيعجز عن استعمال
القدرة واللام متعلق بالخطاب يعنى لما كان النوم عجزا عن كذا كان حكمه تاخير حكم الخطاب فى حق
العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضاء على
تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل
الى حين القدرة الا ان يطول زمان الوجوب ويتكرر الواجب فحينئذ يسقط دفعا للحرج
والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد فى قضاء ما يفوته فى حال نومه لانه لا يمتد ليلا ونهارا
عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية **قوله** وبطلت عباراته نتيجة قوله وهو
ينافى الاختيار يعنى لما نافى النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت
عباراته فيما بنى على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار
كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر **قوله** ولم يتعلق الى اخره اذا قرأ
المصلى فى صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته فى المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا
لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة فلا
نص فيها عن محمد رحمه الله وقيل انها تعتد من الفرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة
فيلايمها النوم فيجوز ان تحسب من الفرض بخلاف ساير الافعال فان مبناها على المشقة فلا
يتادى فى حالة النوم وذكر فى المنية اذا نام فى القعدة كلها ثم انتبه فعليه ان يقعد قدر التشهد
فان لم يفعل فسدت صلوته وذكر فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعل
النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة كذا فى الذخيرة واذا تكلم النائم فى صلوته لم تفسد صلوته لانه
ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له وهو مختار الشيخ والامام فخر الاسلام رحمه الله وذكر فى المغنى
وفتاوى قاضيخان والخلاصة ان صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفى النوادر اذا تكلم فى الصلوة
وهو فى النوم تفسد صلوته هو المختار واما اذا قهقه النائم فى صلوته فلا رواية فيها عن محمد رحمه الله
ايضا وقال الحاكم ابو محمد الكفينى تفسد صلوته وتكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان القهقهة

قوله وكذا الاغماء

في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا يرى انه
لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النايم في الصلوة
كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة
رحمهما الله انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضاء ويبني على صلوته بعد الانتباه لان
فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما
تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمتنع بالنوم وكان القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا
بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة
نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام
عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا يرى ان قهقهة
الصبي في الصلوة لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما
الله انها لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عنها بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل
حكم الكلام فتبين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح يتعلق بالمسايل الثلاث دون الاخيرة وحدها
قوله والاغماء كذا الاغماء فتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه
حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رحمه الله وكانه اراد به فتورا غير طبيعي والا دخل النوم فيه
ويحتمل ان الاحتراز عنه يحصل بقوله يزيل القوى وانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز
عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فبقي الاهلية ببقائه ولا ينافي الوجوب لكنه لما
فوت الاختيار واوجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تاخير الخطاب بالاداء وبطلان
العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي
الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة
اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حال صحته فمن هذا الوجه يختل كونه عارضا
وان تحققت العارضية فيه باعتبار انه زايد على معنى الانسانية ولا تزيل اصل القوة ايضا
وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه وهذا اي الاغماء عارض من كل وجه
لان الانسان قد يخلو عنه في مدة حياته فكان اقوى من النوم في العارضية وهذا ينافي
القوة اصلا لما بينا انه مرض مزيل للقوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم
لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشد من النوم كان الاغماء
حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قاعدا او قايما او راكعا او ساجدا والنوم ليس
بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير
سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاغماء البناء قليلا كان الاغماء او كثيرا مضطجعا
كان المغمى عليه او غير مضطجع لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى

قلنا

ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء ولانه فوق الحدث في المنع
عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال مخل بالعقل وكل واحد منهما موثر في المنع
من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا في بعض الفوايد بخلاف النوم لانه لازم للانسان
باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وذكر في فتاوى قاضي خان
اذا نعس في الصلوة من غير تعمد فمال نايما حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم
تنتقض طهارته ولم تفسد صلوته لانه حدث سماوي فله ان يتوضا ويبني وقيل لا
تفسد ولا تنتقض طهارته كما لو نام في السجود فاما اذا نام مضطجعا متعمدا انتقض
وضوءه وبطلت صلوته بالاخلاف واعتبر امتداد الاغماء استحسانا في حق الصلوة خاصة
حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر امتداد النوم في شيء اصلا وكان القياس ان لا
يسقط بالاغماء شيء وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه مرض لا يزيل العقل
ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم
الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر
اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم ولا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو
الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف باعتبار الصلوات عند محمد رحمة الله عليهم اجمعين على
ما بيناه في الجنون وقال الشافعي رحمه الله امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان
مغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب
الاداء وفرق بين النوم والاغماء فان النوم عن اختيار منه بخلاف الاغماء ولكنا استحسنا
لحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه
يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر رضي الله عنه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة
فلم يقض الصلوات فعرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي
الصوم لا يعتبر امتداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم
افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الا عند الحسن البصري رحمه الله فانه
يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتني
عليه وقلنا ان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه
بزوال الاهلية او بالحرج ولا تزول الاهلية به لما بينا ولا يتحقق به الحرج ايضا لانه انما
يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحياة
الانسان شهرا بدونهما لا يتحقق الا نادرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة امتداده
غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره قوله واما الرق وكذا الرق في اللغة هو الضعف

يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف
حكمي يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير عليه فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وساير
المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حسا لان الرق
لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا او باطنا لكنه وان قوي عاجز عما يملكه الحر من
الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان اهل الحرب
ارقا حتى يملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحتهم صحيحة وشهادتهم فيما بينهم
مقبولة واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة الينا حتى صاروا اعرضة
للتمليك في حقنا فاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بنا على دياناتهم فيما بينهم بالحرية فثبت هذه
الاحكام في حقهم شرع اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله عز وجل وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا
بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في ايات الله تعالى والنظر في دلايل وحدانيته جازاهم الله
في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم في التملك
والابتذال ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من
الامور الحكمية اي صار في حال البقا ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى
فيه معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم وصار
من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو
كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه في حال البقاء صار
من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضة المعرض
للامر اي الذي نصب لامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي منصوبا له
بحيث يعرض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي معرضا لها تبتذلوه بكثرة
الحلف به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال
اي الامتهان قوله وهو وصف لا يحتمل التجزي اصله التجزؤ بالهمز لكن الفقهاء لينوا
الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموزات فصار تجزوا بالواو ثم قلبوا
الواو لوقوعها طرفا ياء فقالوا التجزي ومثله التوضوء والتوضي اي الرق لا يحتمل التجزي
ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام
بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان
سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم
يبتنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء
ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شايعا دون النصف والحاصل ان المحل لا يتجزى في

قول

قبول هذا الوصف كما لا يتجزى باتصافه بالعلم والجهل وكما ان المراة لا تتجزى في اتصافها
بالحل والحرمة والمراد من التجزي وعدمه فيما نحن بصدده من المسايل ان المحل في حق قبول حكم
الرق او العتق او الاعتاق او الملك او الاتصاف به يقبل التجزي او لا يقبله فافهم ثم استدل على
ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة فان محمدا رحمه الله ذكرها في اخر دعوى الجامع
من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا جميعا رحمهم الله انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت
الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت
المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا
العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل التجزي باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة
عن قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولي
حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض
الشايع دون البعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق
المتصرف الحاجز للغير عنه قابل للتجزي ثبوتا وزوالا اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده
من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له
في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك
في التجزي وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا
يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق
شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي
يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون
العتق كما لا يتصور الانكسار الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم
واذا لم يكن الانفعال ههنا وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان
الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا والاوجه
القول بتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاده في البعض يستدعي
ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبده لم يعتق
الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير
كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز
بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة
ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق
بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اي سيصير عتيقا باخراج الباقي الى العتق
بالسعاية فكان بيانا انه لا يستدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول فيتجزى

في المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم
لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع
عقوبة للجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاء حقا له كحد الزنا
فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له
كتعلقه بالحياة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا
يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال
متجز كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب
زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتاقا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم
ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كالقاتل فعله
لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم تزهق الروح بنقض البنية فيكون فعله قتلا وكشراء القريب يكون اعتاقا
بواسطة التملك لا بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجز الى اخره **قوله** وصار
ذلك اي اسقاط الملك الذي هو متجز لثبوت العتق الذي هو غير متجز مثل غسل اعضاء الوضوء لاباحة
الصلوة فانه متجز حتى كان غاسل بعض الاعضاء مزيلا ومنظهرا للحدث عن ذلك البعض ولا يثبت
اباحة الصلوة التي هي غير متجزية اصلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية
وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية حتى كان موقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف
ثبوت الحرمة على كمال العدد فكذلك ههنا الا ان العبد استحق بازالة الملك عن البعض حق العتق
لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد ولما استحق
العتق للحال ولم يحتمل النقض وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا بين حر وعبد ولان
في الكتابة تاخر حق العبد في العتق وفي القول بعتق الكل بطلان ملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى
كذا في الاسرار فالحاصل ان الاعتاق عندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة
الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا
في الكل كتطليق نصف المراة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا ويثبت
العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو
متجز وكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزيا **قوله** وهذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكانه
احترز بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال ينافي مالكية المال حتى لا يملك
العبد شيا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا يعني مملوكيته من حيث المالية لا من حيث
الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية
تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون
مملوكا من حيث انه مال مالكا للمال من حيث انه ادمي لا من حيث انه مال كما قلنا في المالكية غير

المال قلنا لو قيل بمالكيته من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز
لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل فلا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف
مالكية ما ليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباتها كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن وهاء فالاولى
ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية
ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه العبد مملوك له تصرفا في نفسه بيعا
وتزويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف فكان نائبا عن المولى متى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا
من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشرا بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فبقي له الاهلية في
ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بقي مالكا لذلك
التصرف كذا في ماذون المبسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا تثبت الاحكام المبنية
على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى بذلك كما لا
يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وقال مالك رحمه الله يجوز لهما التسري لان ملك
المتعة يثبت بعقد النكاح او الشرا فاذا كان العبد اهلا لملك المتعة بالنكاح كان اهلا بالطريق
الاخر لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشرا والجواب ما بينا ان سببه
وهو ملك الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم اهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاثير لاذن
المولى في اثبات الاهلية وانما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والسرية الامة التي
بوأتها بيتا واعددتها للوطئ فعلية من السر وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسريت
كما يقال تظننت وتظنيت وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه
لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري له فازال الوهم بذكره **قوله** ولا يصح منهما حجة الاسلام
يعني لما ابطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا
وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا
لانها بمنافع البدن والمال والعبد لا يملك شيا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان
المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات
فكانت منافعه للمولى واذا عدمت القدرة لم يثبت الوجوب الا ما استثني عليه اي على
المولى في ساير القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي تحصل بها الصوم
الفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيهما مبقى على اصل الحرية واذا
كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير
اذا حج ثم استغنى حيث جاز ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته
وانما شرط للتمكن من الوصول الى موضع الادا فباي طريق وصل اليه الفقير وجب
عليه الادا وكان اداؤه حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا فاما منافع العبد

فلولاه وباذن المولى لا تخرج المنفعة عن ملكه فانما وقع اداؤه بما هو ملك غيره فلا يتادى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تتادى بتمليك المال وهو للمولى لا لنفسه وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يصح عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط **قوله** والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد بالرق لم يصر مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكيته لهذه الاشياء به وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائهما وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فثبت له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد وليست له اهلية ملك اليمين اذ لم يوجد مال اخر يتعلق به ومالية الرقبة حق المولى فلم يكن بد من اجازته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار دون المولى وهو المالك للطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء له الا بابقائهما فيثبت له ملك الدم والحياة كما يثبت مالكية النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولي القصاص يستحق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر فكان هذا اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر به لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة **قوله** وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى وانما ينافيه لان كمال الحال في الكرامات ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فلا بد من ان يكون بينهما تناف مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بهما عن سائر الحيوان فيكون كرامة بالحل فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي صلى الله عليه

وسلم

اي كافة

وسلم الى التسع او الى ما شاء لزيادة شرفه وكرامته على سائر الخلق والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه صار مملوكا بالرق صار كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم تحتمل الدين اي لم تقو على تحمله بنفسها لضعفها حتى لا يملك المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده يصرف الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي من الكسب بالاجماع اليه اشير في الاسرار الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وكذلك الحل اي كما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل الذي ينبني عليه ملك النكاح ويصير المرء به اهلا حتى لا ينكح العبد الا امراتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالقود وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعم والحل نعمة فلذلك اثر الرق في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين **قوله** وتطلق الامة ثنتين يعني سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المراة وهو ما صارت المراة به محل النكاح لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب للسكن والازدواج وتحصين النفس وتحصيل الولد والمراة تحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة الدارة وهما مختصان بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى وكما يتنصف حل الرجل بالرق يتنصف حلها بالرق ايضا والطلاق مشروع لتفويت هذا الحل فمتى كان حل الحرة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس كمن ملك عبدين ملك اعتاقين ومن ملك عبدا واحدا ملك اعتاقا واحدا ولما كان حل الامة على النصف من حل الحرة كما ان حل العبد على النصف

من حل الحر فات تنصيف ما يفوت به حل الحرة وهو تطليقة ونصف الا ان الطلاق الواحد لا
يتجزى فكمل وصار ما يفوت به حل الامة طلاقتين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان
وعدتها حيضتان وتنتصف العدة لانها نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر
الرق في تنصيفها كما اثر في تنصيف الطلاق فكانت عدة الامة حيضتين فكان ينبغي ان تكون
حيضة ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل ولا تسقط لان جانب الوجود
راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا والقسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة
الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فينتصف بالرق كالحل وقد روي انه عليه السلام قال للحرة
يومان من القسم وللامة يوم **قوله** والحد انما تنتصف الحدود في حق العبد والامة
لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق المحصن
كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم تكمل النعمة في حقه والدليل عليه ان النعمة لما
كملت في حق المحصن باستيفاء حظه من الحرة المنكوحة كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى
استحق الرجم ولما كملت النعمة في حق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهن بلتشرفهن
بصاحبته كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن
كما قال تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين
ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال
الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه فاما
فيما لا يمكن فيه تكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء **قوله** وانتقصت قيمة
نفسه الى اخره ولما اثر الرق كما قال انتقصت قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى
اذا قتل العبد خطاء وجبت على عاقلة الجاني قيمته عندنا قلت القيمة او كثرت ولكن لا تزاد
على عشرة الاف درهم بل تنقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا او اكثر وعند
ابي يوسف والشافعي رحمهما الله تجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت لان معنى
المالية في العبد راجح على معنى النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن
الدية تجب القيمة وان هذا الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واذا كان الواجب
بدل المالية يجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ونحن نقول اعتبار معنى النفسية
اولى من اعتبار معنى المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم
يبق المال ولو زالت المالية بالاعتاق بقيت النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص
والكفارة معنى النفسية منه دون المالية فكذا في ايجاب المال ثم ايجاب الضمان عن النفسية
لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاصالة ينتهي بكمال
المالكية وتمام المالكية بالحرية والذكورة فبالحرية تثبت مالكية المال وبالذكورة تثبت

مالكية

مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ليس بمالك المال فلا بد من ان
ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية
المالكية الا ان الرق ينقص احد جزئي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا ينعدمها
لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت باعتبار مالكية المال
ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو
الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة
فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل
للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد الا يرى ان المأذون استحق
اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا يتعلق الدين بكسبه الذي في يده الا ان يد المكاتب لازمة ويده
غير لازمة كالاجارة مع العارية وكذا لو اودع العبد مالا غيره لا يملك المولى الاسترداد من
المودع مأذونا كان العبد او محجورا كذا في عامة شروح جامع الصغير فوجب القول بنقصان
ديته لا بالتنصيف فاما بالانوثة فينعدم احد جزئي المالكية وهو مالكية النكاح فانها وان
ملكت المال رقبة وتصرفا ويدا لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فلزوال احد المالكيتين بالكلية
وجب تنصيف ديتها وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال يجب على هذا التخريج ان تنتقص دية العبد
عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا ان مالكية اليد
والتصرف اقوى من مالكية الرقبة فلا يمكن في التنقيص اعتبار الربع بل ينتقص ما له خطر في الشرع
وهو عشرة دراهم لانها اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة
التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام ويؤيد ما ذكرنا بقول ابن مسعود رضي الله عنه لا تبلغ
بقيمة العبد دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المسموع من الرسول صلى الله
عليه وسلم فان قيل لا نسلم ان مالكية النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين احدهما توقفها
على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على امرأتين بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته
الى الاربع قلنا في التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة مع
توقفها على اذن الولي وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى وعن الصبي لا لثبوت المالكية
فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف عدد الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن
لتنصيف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان واما الجواب
عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في
قليل القيمة ايضا ولهذا يجري فيه القسامة وتتحمله العاقلة الا ان الموجب لنقصان
دمه صيرورته مالا التي انتقصت بها مالكيته فما دام يمكننا نقص دمه باعتبار قيمته ما لا
نقصنا بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالكية ويكون ذلك الناقص بسبب الاعتبار

بالمال بدل دمه لا بدل ماليته واذا لم يكن اثبات النقصان بالاعتبار ما لان ازدادت قيمة
المالية على دية الحر وجب النقص شرعا لكن بقدر له خطر كما بينا ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه
بدل المالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا
يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى
الناس به كما يستوفي القصاص **قوله** وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال ولاستحقاق
اليد عليه مذهبنا فان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة ويثبت له الحكم
الاصلي وهو اليد على اكسابه فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما
واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لخلو الاذن
عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالملك المستفاد بالهبة مع المستفاد
بالبيع وعند الشافعي رحمه الله هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف
واليد بالاذن من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الاكساب
يد نيابة بمنزلة يد المودع ويبتنى عليه ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها
عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا
او سنة كان ماذونا ابدا الى ان يحجر عليه لان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت
وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت واحتج الشافعي رحمه الله بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك
وانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك واذا لم يكن اهلا للملك الذي
هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه شرع لحكمه لا لذاته ولا
ينفصل عنه واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان اليد لا تستفاد
الا بملك التصرف او بملك الرقبة وقد عدم الامران في حقه واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف
بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر على ما وقع
الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر
جعل سببا لحكم شرعا ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام لصدوره عن الاهل
واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع لانها تثبت بالعقل وهو لا يختل بالرق ولهذا صح
توكيله وقبلت روايته في الدين واخباره في الديانات وكذا الذمة مملوكة للعبد لا للمولى توكله
لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب كما بينا والعبد من هذا
الوجه لم يصر مملوكا للمولى ولهذا بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص ولو
اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان اشترى شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه ولو كانت مملوكة
للمولى لقدر عليه وقابلة للدين ايضا بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل ان العبد
المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين في ذمته حتى لو كفل به انسان يصح

ويؤاخذ

ويؤاخذ به في الحال وان كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لالتزام 207
الديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقي العبد
اهلا للتصرف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو امر اصلي مقصود منه وهو ملك اليد وكان
عاملا في التصرف لنفسه لثبوت حكمه الاصلي له ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه من الديون ولو
كان نائبا لرجع عليه كالوكيل يرجع على الموكل والمولى يخلفه اي العبد فيما هو من الزوائد وهو
ملك الرقبة لعدم اهلية العبد له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق
المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء
وهما ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فقد رضي بسقوط حقه فكان
الاذن فكا للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع فان قيل لو كان العبد متصرفا
لنفسه وكان حكمه واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى شيئا ثم
اعتق لسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ النكاح و
البيع لسقوط حق المولى والمرتهن ولما لم ينفذ علم انه نائب عن المولى في التصرف قلنا العبد
وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن يمكن
تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك له لان التصرف متى وقع لجهة
لا ينفذ لجهة اخرى بخلاف النكاح لانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد
فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذهما عند زوال المانع من
غير تغيير واعلم ان لمشايخنا رحمهم الله في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك اليد
بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل
الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه
للسيد من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا والثاني
ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه تصرفه الا انه
لما لم يبق اهلا للملك تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة
عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين
العبد يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع
المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه بسبب ملكه في رقبته لا بتصرف العبد والى
هذا الطريق اشار الشيخ رحمه الله بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وانما جعله من
الزوائد لانه شرع وسيلة الى ملك اليد الذي هو المقصود والمتمكن من الانتفاع والوسائل
غير مقصودة بل هي من الزوائد **قوله** ولهذا اي ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى
يخلفه فيه وان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن

كالوكيل وان كان هو اصيلا فى نفس التصرف وثبوت ملك اليد لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع
الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حيث يثبت الملك له ولما كان للموكل حق الحجر عليه بعد
الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الماذون له فى حكم بقاء الاذن
بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة
الوكيل فى حكم بقاء الكتابة **قوله** فى عامة مسائل الماذون اى اكثرها متعلق ببقاء الاذن اى
جعلناها فى حكم الملك فى مسائل مرض المولى وفى حق بقاء الاذن فى عامة مسائل الماذون كالوكيل
فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبده فى التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان فى يده
من تجارته او اشترى شيئا وحابى فى ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى ولا مال له غير
العبد فجميع ما فعل العبد جائز عند ابى حنيفة رضى الله عنه من ثلث مال المولى لان الملك لما كان
واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل فى تصرف الوكيل يتغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق
ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل لمرض الموكل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدامته
الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما فى المحابات بغبن يسير فاما المحابات
بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عندهما لا يملك هذه المحابات
حتى لو باشرها فى صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذى حاباه بعض ورثة المولى كانت المحابات
باطلة لان مباشرته كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة فى شىء مع وارثه ولو اقر الماذون
فى مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة او غيرها من ديون التجارة
وعلى المولى دين ثبت فى صحته بدئ بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان
فضل من رقبته وكسبه شى فهو للذى اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك المولى
فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا مثله ففى هذه
المسائل وامثالها جعل الماذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى
اعتبر مرضه فى هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد ومن امثلة القسم الثانى ان العبد
الماذون اذا اذن لعبده فى التجارة فحجر المولى الاول لا ينحجر الثانى كالوكيل اذا وكل وقال له
الموكل اعمل برايك لا ينعزل بعزل الاول ولو مات المولى صارا محجورين كما لو مات الموكل
صارا معزولين ويشترط العلم للماذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو اخرج
الماذون من ملكه لم يبق للعبد ولاية ان يقبض شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن
كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبده فى التجارة ثم جن المولى
جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل
يصير معزولا ففى هذه المسائل ونظايرها جعل العبد كالوكيل فى حال بقاء الاذن **قوله**
والرق لا يؤثر فى عصمة الدم الى اخره عصمة الدم وهى حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له

والصاحب

ولصاحب الشرع على نوعين عندنا مؤثمة وهى التى توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب
الضمان اصلا ومقومة وهى التى توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض ثم ان كان
التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع فى العصمتين
بالكفارة ان كان القتل خطاء وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يؤثر فى
عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر فى قيمته اى قيمة الدم
جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق فى عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة المقومة
بالرق فقال اثره فى تنقيص القيمة لما بينا لا فى العصمة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان و
تثبت بدار الايمان اى بالاحراز بهما والعبد فيه اى فى كل واحد من الامرين مثل الحر بلا انتقاص اما
فى الايمان فظاهر واما فى الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار فى هذه الدار
بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان
المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كساير امواله ولذلك اى ولكون العبد
مماثلا للحر فى العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وعند الشافعى رحمه الله لا يقتل الحر به لانتفاء
المماثلة بينهما فيما يبتنى عليه القصاص وهو النفسية وهى عبارة عن ذات موصوفة بانواع
الكرامات التى اختصت بها وصارت بها اشرف من ساير الحيوانات وقد تمكن فى العبد معنى المالية
التى تخل بتلك الكرامات فاختلت النفسية لمجاورة المالية فكان العبد فى مقابلة الحر دونه
فى النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص والدليل على انتقاص النفسية
بمجاورة المالية انتقاص البدل ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دون الذكر فى استحقاق
الكرامات ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الرجل لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس
ولنا ما ذكرنا ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال لمساواته الحر فى سبب العصمة والدليل
على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص
بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل
بالنفسية والعصمة لان الوصف الذى يبتنى عليه القصاص ويثبت لاجله العصمة كونه متحملا امانة
الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلى
لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زايدة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب
ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا فى المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص
وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف
الزايدة فهى معتبرة فى تنقيص البدل وتكميله فاما فى حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص
بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما فى البدل **قوله** واوجب الرق نقصانا فى الجهاد
اى نقصانا فى امره لا شبهة فى ان الرق لا يوجب خللا فى قوى البدن حسا لكن القدرة على

نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي مالكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها
تبع للبدن لقيامها به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع فكانت المنافع ملكا له تبعا
للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه على ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا
للعبد ولم يستثن في البعض نظرا للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع
ولهذا اي ولان الرق اوجب نقصا فيه لم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو
مذهب العامة لانه ان حضر ولم يقاتل لا يكون له شيء لان مولاه التزم مؤنته للخدمة لا للقتال
فكان كالتاجر وان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي
والمراة لان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسك العامة
بحديث فضالة بن عبيد رضي الله عنه انه عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وبان العبد
غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوي بينه وبين الحر الذي هو
اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض ولا يلزم عليه ان الامام اذا نفل عاما
بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يسوي في استحقاق السلب بين الحر والعبد وربما كان
سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يسوي بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق
السلب بعد التنفيل اما ان يكون بالقتل او بايجاب من الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف
استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامات انقص حالا من الحر
الا يرى انه يسوى في الاستحقاق في التنفيل بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز
التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ لما روي عن عمير
مولى ابي اللحم انه قال شهدت يوم خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا
في السير الكبير والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المحجور هو
الذي يستوجب الرضخ فاما الماذون له في القتال فيستوجب السهم الكامل لالتحاقه بالحر
بالاذن وهم **قوله** وانقطعت الولايات متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية فبين الذمة
ثم الحل ثم شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة
والتزوج وغيرها للعبد لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه
ثم التعدي منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره
قوله وانما صح امان العبد الماذون اي امان العبد الماذون وهو الاذن في القتال للكافر الحربي جواب
عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح امان العبد الماذون في القتال كما
لا يصح امان المحجور عنه في قول ابي حنيفة رحمه الله واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله لان الامان
من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية للعبد على الغير فلا يصح

امانه

امانه كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية فقال انما صح امانه لان الامان 209
اي الامان بسبب الاذن في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان الماذون له في القتال
صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها فاذا امن فقد اسقط حق نفسه
في الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الامان من باب الولاية
فيصح مثل شهادته برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم
بنفسه اولا ثم تعدي الحكم الى غيره فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل الماذون له في استحقاق
الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمهما الله لشركته في الغنيمة
ايضا قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه لا شيء له في القياس لانه
ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي المستامن
ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب
وعما يتمحض منفعة فيكون هو كالماذون فيه من جهة المولى دلالة لانه انما حجر عن القتال
لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ عن
القتال سالما واصاب الغنيمة وزال الضرر يثبت الاذن منه دلالة وهو نظير القياس
والاستحسان في العبد المحجور اذا اجر نفسه وسلم من العمل فاذا تقرر هذا تبين انه لم يكن
شريكا في الغنيمة حين امنهم اما على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة
انما تثبت له بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين تثبت الشركة لم يبق وقت الامان وحين
امنهم لم تكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعرضا لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان
حقهم حين امن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية واجاب الامام البزغري رحمه الله
عنه بان الامان انما شرع لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيملكه من يملك
القتال في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال
في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الامان
وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح كان تصرفه نافذا والربح سالما للمولى
لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشيء لا يصح لان التبرع انما صار
مشروعا في حقه لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم فلا يصح
التبرع منه فان قلت كيف يثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافي
مالكية المال بل الشركة انما تثبت لمولاه لان رضخ العبد يكون لمولاه مستحقا بالعبد
كما يكون السهم للفارس مستحقا بالفرس قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب
ولكن المولى يخلفه في الملك المستحق كما يخلفه في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة
نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل عليه ان العبد

العبد المحجور قيد بقوله وسلم لانه اذا لم يسلم وهلك عنده اقتصر ... ازامنه ضمان قيمته العبد عند ولا يلزمه حق ضمان الارقاء حد

المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز والقسمة لاشئ لمولاه اعتبارا بموت من له سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعد ما جاوز الدرب لا يبطل سهم الفارس والله اعلم
قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لاينافي مالكية غير المال من الدم والحياة وان ما يملكه العبد من التصرف لا يمتنع عليه بتعدي ضرره الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لم يملك المولى اراقة دمه واتلاف حياته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص عنه كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما بينا في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمنع الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا عندنا حيث وجب القطع ولم يجب ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقي حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي ذمته وهو منفك الحجر في ذلك فاما في حق القطع فيلاقي نفسه والفك بحكم الاذن لم يتناوله الا يرى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه ادمي مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ماذونا كان او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى على عبده فالعبد فيه ينزل منزلة الحر كالطلاق وبالقائمة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لاقى حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف فعند ابي حنيفة رضي الله عنه اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق الحد دون المال فتقطع يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه المولى وقال المال مالي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف وجه قول محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك لمولاه وما في يده كانه في يد المولى الا يرى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح فكذلك بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المولى بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع بهذا المال لانه ملك المولى ولا في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه وجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة

في حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الا يرى انه قد يثبت المال بدون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامراتان ويجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه انه لابد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مبقى على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان القاضي يقضي بالقطع اذا ثبتت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشئ يثبت ما كان من ضرورته كالو باع احد التوأمين فاعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسب الذي عنده يثبت نسب الاخر منه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط قوله ولهذا اي ولان الرق ينافي مالكية المال او لان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم تحتمل الدين بنفسها قلنا في جناية العبد خطأ انه اي العبد يصير جزاء الجناية يعني يصير العبد للمجني عليه او لوليه جزاء الجناية فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش لان الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب من وجب عليه كانه يهب شيئا مبتدأ لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على المتلف وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف لانه لا يستفيد به شيئا وعوضا في جانب المتلف عليه ولكونه صلة لا يصح الكفالة بالدية كما لا تصح ببدل الكتابة كانها لم تجب بعد ولا تجب الزكوة فيها الا بحول بعد القبض كانها هبة ثم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو معنى قوله لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال واذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذ الاصل في الدم ان يضمن بقدر الممكن وقوله الا ان يختار المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء اي يصير العبد جزاء في جميع الاحوال الا حالة مشيئة المولى الفداء فيصير اي الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش في الخطاء عنده والنقل الى الدفع بعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير الواجب بمنزلة الحوالة اي بمنزلة المحتال به على المولى او يصير التزامه الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة رضي الله عنه لا سبيل لغيره عليه وعندهما ان ادى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء الا ان رضوا ان يتبعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية الا ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش كان تحويلا لحقهم من محل

الى محل فيه وفاء بحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا
الى محل يعدله فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل ان يكون الجاني هو المصروف
الى الجناية كما في العمد وانما صير الى الارش في الخطاء اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان
اختيار المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احيل على
المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كما في ساير الحوالات وابو حنيفة رضي الله عنه
يقول قد خير المولى في جناية العبد بين الدفع والفداء والمخير بين الشيئين اذا اختار احدهما
تعين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار احد الاشياء الانواع الثلاثة فههنا باختيار
الفداء تبين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون
لاولياء الجناية عليه سبيل ولان الموجب الاصلي في القتل الخطاء هو الارش فانه هو الثابت
بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان
يصدقوا وفي العبد انما يصير الى الدفع ضرورة انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة
باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس وقيل هذه المسئلة مبنية في
التحقيق على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورائح
كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس
معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا الاختيار من المولى ابطالا لحق الاولياء
كذا في المبسوط وغيره قوله واما المرض وكذا قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى
الطبيعي والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب
عنها بالذات آفة في الفعل وآفة الفعل ثلاث التغير والنقصان والبطلان فالتغير
ان يتخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره مثلا والبطلان العمى
وانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى
كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد
ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
واسلامه وساير ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان
لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان سبب الموت بواسطة
ترادف الالام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل
بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء
الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض من اسباب تعلق حق الغريم
والوارث بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة
يستند هذا الحكم الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب كمن جرح رجلا خطأ ثم

كفر قبل البراءة ثم سرى يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم متعلق بالموت فيستند الى
سبب القتل فيظهر في الآخرة انه اداها بعد الوجوب فيجوز فلذلك في مسئلتنا هذه خراب
الذمة وتعلق الدين بالمال حكم الموت فيستند الى سببه وهو المرض من اسباب العجز لكون
المرض من اسباب العجز شرعت العبادات على المريض بقدر المكنة اي الطاقة قائما او قاعدا
او مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال
كان من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق اي حق الوارث والغريم وهو
مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان كان
الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث مثل ما زاد على الدين
ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به
حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض
اذا اتصل به الموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل
وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا
بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الالام وكل
جزء من المرض مضعف موجب لالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف
الى كلها دون الاخيرة فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه
كالنصاب صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل
المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه
متصل به ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع من المريض
يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة فان القول بصحته واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في
الحال وامكان التدارك بالفسخ والنقض عند الحاجة اليه بالاتصال بالموت وكل تصرف واقع
منه لا يحتمل الفسخ جعل كالمتعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا
من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد على ثلث ماله فحكم هذا المعتق
حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وساير احكامه واذا لم يقع على حق غريم او
وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق حق
احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة
وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون ملك اليد
ولهذا صح اعتاق الآبق مع ان اليد قد زالت عنه لبقاء الملك قوله وكان القياس
ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال لا يحصل به عوض مالي كالهبة والصدقة
ونحوها واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية

بذلك اى بالصلة واداء الحقوق المالية لما قلنا ان المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك
موجب للحجر وهذه الاشيا من باب التبرع فلا يصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا يصح من
العبد والصبي الا ان الشرع اي لكن الشارع جوز ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان
مغرور باهله مقصر في عمله فيحتاج عند حلول اثار المنية الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع في
له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام ان الله تصدق
عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم **قوله** ولما تولى
الشرع الايصاء للورثة كان الايصاء للورثة مفوضا الى المريض في ابتداء الاسلام لقوله تعالى كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وكان يجري في
ذلك ميل الى البعض ومضارة للبعض فنسخ ذلك بقوله عز وجل يوصيكم الله في اولادكم وقد بين
النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فالشيخ
اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع اي الشارع الايصاء للورثة اى بقوله يوصيكم الله في اولادكم
وابطل ايصاء اي نسخ ايصاء المريض للورثة بتوليته بنفسه لعجز العبد عن حسن التدبير في مقدار
ما يوصي به لكل واحد لجهله بذلك كما قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا ولقصده مضارة
البعض كما وقعت الاشارة اليه في قوله تعالى غير مضار وكان هذا نسخ تحويل كنسخ القبلة الى الكعبة
بطل ذلك اي ايصاء العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جواب سوال وهو ان يقال لما اجاز
الشرع له الايصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق
حق الورثة كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع
ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية لكن
الشرع لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاءه لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى وحقيقة لـ
وشبهة لان الشرع لما حجره عن ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صارت صورة ايصال
النفع ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم
ثم بين امثلة هذه الاشياء فمثال الصورة بيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح
اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه
ابطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو المالية فكان الوارث والاجنبي فيه سواء وابو حنيفة
رضي الله عنه يقول انه اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق ساير
الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق
الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من
الميراث لا يملك ذلك بدون رضا ساير الورثة فكما انه لو قصد ايثار البعض بشيء من المالية رد عليه
قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين فلذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة وباكثر فتبين بما ذكرنا ان

البيع

212 البيع من الوارث ايصاء له صورة من حيث انه ايثار له بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لاسترداد
العوض منه بقضية عقد المعاوضة فلذلك لا يصح ومثال الايصاء معنى الاقارير فان المريض اذا
اقر بعين او دين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب
اذ من الجايز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض
فتكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا
لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث الدين في حال
صحة المقر لان هذا ايصاء له بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض وروى ابو يوسف
رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حالة الصحة يجوز لان الوارث لما عامله
في الصحة قد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه
الا يرى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة لكنا
نقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فكان هذا بمنزلة
الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك حق غرماء الصحة
وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاء ديونهم منه فلم يصادف اقراره
بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الوراثة خلافة
والمنع من الاقرار للوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه يصادف
محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ
رحمه الله واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالردية او الفضة الجيدة بالردية من
وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على
ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس فتفوت الجودة في حقهم
دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تتقوم في حق الصغار دفعا
للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم
يجز له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا هنا الا يرى ان المريض لو باع الجيد بالردي
من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة
قوله واما الحيض والنفاس فكذا الحيض في الشريعة دم تنفضه رحم المراة السليمة عن الداء
والصغر واحترز بقوله رحم المراة عن الرعاف والدماء الخارجة عن الجراحات وعن دم الاستحاضة
فانه دم عرق لا دم رحم وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفسا في حكم المريضة
حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه من هي دون بنت تسع سنين فانه ليس بمعتبر
في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المراة عقيب الولادة وانهما لا يعدمان اهلية لا
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن فكان

بحسنها

ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء
الصوم نصًّا بخلاف القياس اذ الصوم يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى مع
الحيض والنفاس لولا النص وما روى انه عليه السلام قال الحايض تدع الصوم والصلوة في ايام
اقرائها ولجواز الصلوة قياسا فانها لا تتادى مع الاحداث والانجاس فيفوت الاداء بهما اي بسبب
وجود الحيض والنفاس لفوات شرط الاداء بهما وفي فوات الشرط فوات المشروط لتوقف المشروط
على الشرط وفي قضاء الصلوات حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من
ثلاثة ايام ولياليها كانت الواجبات داخلة في حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة
الحيض فتتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج الذى هو مدفوع شرعا فلذلك سقط
عن الحائض والنفساء اصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها
فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر ولم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن الذمة
وان سقط اداؤه عنه كمن اغمي عليه ما دون يوم وليلة فان قيل قلت ينبغي ان تكون النفاس مسقطا
للقضاء اذا استوعب الشهر كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا تلت حكمه ماخوذ من الحيض في الصلوة
والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر
ولما اسقط الحيض الصلوة لا محالة اسقط النفاس ايضا وان لم يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه
في وقت الصوم من النوادر فلا ينبني الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان
وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط
القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر لان الجنون معدم للاهلية
اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما
بيّنا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء كذا في بعض الفوايد **قوله**
واما الموت فكذا الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة
ولهذا قيل في تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحياة يلزم من وجوده
زوال الحيوة ولما كانت الحياة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة لفوات الشرط
فلهذا قال انه عجز خالص اى ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر
والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء جهة قدرة فيها للعبد
بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة فاحكام الدنيا انواع اقسام اربعة
منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره وهو انواع
ومنها ما شرع له لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته فقوله يسقط به اى بالموت ما هو من باب
التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا وانما يسقط لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق
العجز اللازم الذى لا يرجى زواله سقط التكليف ضرورة وقوله لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار

اشارة

اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب
الشرع فالمقصود من التكليف من تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد
فيكون مبتلا بين ان يفعله باختياره فيثاب به وبين ان يتركه باختياره فيعاقب عليه ولهذا
اى ولفوت هذا الغرض وهو الاداء عن اختيار قلنا ان الزكوة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا
يجب اداؤها عن التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى
عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان
ياخذ مقدار الزكوة وسقطت الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا
تسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم سائر القرب في السقوط لفوات الاداء عن اختيار وانما بقي
عليه الماثم لا غير لان الماثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام **قوله** وما شرع
عليه لحاجة غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او لم يكن فان كان حقا
متعلقا بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقائه اي ببقاء
العين على تاويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو
المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد موت من كانت العين
في يده لحصول المقصود وان فات الفعل وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة
فلا يخلوا من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة فان
كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه اي الى الذمة على تاويل المذكور او الضمير راجع الى
المجرد مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة
فلما لم تحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمله ذمة
الميت بالطريق الاولى **قوله** ولهذا اي ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رضي الله عنه
ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت او ضعفت بالموت بحيث
لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان
ثبوت الدين ووجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في مطالبة
توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة
غيره اذا لم يبق مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت
لالتزام المطالبة بما على الاصل لا لالتزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح
التزامها بعد سقوطها الا يرى ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب
يطالب بالمال وان لم يجبر فيه وهناك لا تصح الكفالة لتاديتها الى ان يكون ما على الكفيل
ازيد مما على الاصيل فههنا اولى ان لا تصح لانها تؤدي الى ان يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل

اما بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالباً به لان
ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلاً للدين والمطالبة
ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب في الحال ويتصور ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق
فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد
الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان
تاخر المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر وعدم في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس حي يؤخذ
الكفيل به في الحال وان لم يؤاخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس يختص بالاصيل بخلاف
ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت
عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا تعدو الكفيل على التزامها حالة وقوله وانما ضمت اليها المطالبة
جواب عما يقال لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين كما في
حق الحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى الذمة لاجل احتمالها الدين في حق المولى ليمكن استيفاء
الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان ذمته ليست بكاملة في حق العبد
وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالاً ولا كفيلاً
لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرئاً للحقوق الواجبة ومبطلاً لها وهو واجب
التسليم والايفاء موصوف بانه مطالب حقاً للمدعي ولهذا يطالب به في الآخرة بالاجماع ولو ظهر له
مال يطالب في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة
اذ الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقياً علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه
عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما
لو كفل عن حي مفلس ونحن لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة
لمعنى في المحل وهو ضعف الذمة وخرابها فيكون الدين غير مطالب به لمعنى فيه وهو سقوطه لعدم
المحل لا للعجز بالمعنى فينا كالذي ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا للعجز فيه
عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى
الدين مستحق المطالبة كما كان اذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصاً عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان الافلاس
لا يتحقق عنده فتصح الكفالة **قوله** وان كان شرع عليه بطريق الصلة اي وان كان ما وجب عليه لحاجة
الغير مشروعاً عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف
الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلات فبالموت اولى الا ان يوصي فيصح من
الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظراً له ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظراً له
قوله واما الذي اي الحكم الذي شرع للعبد وهو القسم الثالث فبناء على حاجته لان العبودية لازمة
للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي بقيت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى

واخراجه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل
الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وتجزيه ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى
له اي للميت مما كان مشروعاً لحاجته ما يتقضي به حاجته ولذلك اي ولانه يبقى له ما تنقضي به حاجته قدم
جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الديون فوجب تقديم التجهيز على قضاء
الدين الا يرى ان لباسه في حال الحيوة مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لمساس
حاجته اليها فكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغرماء متعلقاً بالعين فاما اذا
كان متعلقاً بها كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق اولى
واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقاً مؤكداً ثم ديونه وانما قدم قضاء الدين على الوصية
لان الحاجة اليه اشد منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع
ولان الدين حائل بينه وبين رحمة ربه كما نطقت به السنة فكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه
من ثلثه وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم تتجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن
الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حياته وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في
المال فيقدم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم
وجبت اي ثبتت للوارث بطريق الخلافة عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته و
وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت
بمنزلة انتفاعه بنفسه واليه اشير في قوله صلى الله عليه وسلم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس وقوله نظراً له متعلق بالجميع اي تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور
نظراً له لان النفع راجع اليه في الكل كما بينا **قوله** ولهذا اي ولبقاء ما ينقضي به الحاجة بقيت الكتابة
بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير معتقاً ويحصل له البدل مع
ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول
الاعتاق منه بعد الموت ليحصل الولاء له وليتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى
حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به من العذاب ايضا فلذلك بقيت الكتابة
بعد موت المولى وبقيت بعد موت المكاتب عن وفاء عندنا فيؤدى كتابته منه ويحكم بحريته في آخر اجزاء
حياته حتى يكون ما بقي ميراثاً لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حالة الكتابة وهو
مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه تنفسخ الكتابة بموته والمال
كله للمولى وبه اخذ الشافعي رضي الله عنه لانها لو بقيت انما تبقى ليعتق المكاتب بوصول البدل الى المولى
اذ المقصود من العقد في حياته تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء لما في العتق من احداث قوة
المالكية وذلك لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حياته لان المتعلق بالشرط لا
يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حياته اثبات العتق قبل وجود الشرط وهو الاداء وهذا بخلاف

ما دام المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لانه محل العقد قائم قابل للعتق
والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال الحياة فموته
لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محلية التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد
بطلت المحلية فيبطل الحكم ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم
فان المكاتب ملك بها يده وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف ايضا
على سبيل اللزوم وثبت للمكاتب بما ملك حق ان يؤدي الكتابة من ملكه فيحوز به نفسه وحريته
كما ثبت للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال وهذه المالكية تثبت للمكاتب لحاجته الى احراز
نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية كما ان مالكية المولى الثابتة بهذا العقد شرعت
لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا بواسطته واحرازه الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة
الولد وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات
والدليل على كونها اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره وآتوهم من
مال الله الذي آتاكم ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت من المالكية للمولى يبقى
بعد موته لحاجته الى ملك البدل ونسبة الولاء اليه لصيرورته معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب
من المالكية لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى
الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم
ولا يمكن القول به بعد الموت لان ابقاء المالكية بمعنى الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها
تنبئ عن الذل والهوان واذا لم تبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فتنفسخ الكتابة
لانا نقول بقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية لا انه مقصود بنفسه وذلك لانا احتجنا الى ابقاء
المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا بابقاء المملوكية ومحلية التصرف الى وقت الاداء فتبقى المملوكية
شرطا لتحقيق المالكية وليست هي مقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقائها
بقاء المملوكية ليمكن انزال العتق فيها فتتحقق المالكية والشروط اتباع فبقيناها تبعا ولما ثبت
ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقررت به مالكيته التي
استفادها بالعقد واذا ثبت استندت الى اخر اجزاء حياته لان الارث يثبت من وقت الموت فلا
بد من اسناد المالكية والعتق المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك البدل عند
القبض واستند ملكه الى حال حياته فكذلك ههنا **قوله** وقلنا عطف على قوله بقيت اي ولبقاء هنا
ما ينقضي به الحاجة بقيت الكتابة به وقلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح
في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى موقوفا
على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف
وهو العدة وهي حق النكاح فيقوم مقام حقيقته في ابقاء حل المس والنظر ونحوه وقد قالت

عايشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا نساؤه يعني لو علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغسل بعد الوفاة لما غسله الا نساؤه
بخلاف المراة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي رحمه الله لان النكاح بموتها
ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المراة
مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية حقيقة بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات
المخصوصة بالمملوكية فلا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها
بالنظر الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بل شرعت حقا عليه فلو بقيت لحاجته لصارت
حقا له ولان الحاجة ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمة فابقاء المملوكية لهذه الحاجة تؤدي
الى اعتبارها لاثبات ضد موجبها وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان
يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة **قوله** ولهذا اي ولما ذكرنا ان ما شرع للعبد
يبقى بعد موته بقدر ما ينقضي به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا بالصلح
او بعفو البعض او بشبهة حتى تقضى منه ديون الميت وينفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة
وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لا للمقتول وذلك لان القصاص شرع لدرك
الثار ولتشفي الصدر ولابقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء
ولا حاجة له اليها وانه يجب عند انقضاء حياة المقتول وعند انقضاء حياته لا يجب له الا ما
يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح
لهذه الحوائج اصلا والجناية وقعت على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحياته بالاستيناس به
والانتصار به على الاعداء والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت
للميت ثم ينتقل اليهم كما تنتقل ساير الحقوق ولحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولوقوع الجناية
على حقهم ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا بحيوته اكثر
من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه
لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على
سبيل الخلافة عنه كما يثبت الملك للمولى في كسب عبده الماذون له ابتداء على سبيل الخلافة عن
العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله
تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا بين ان ابتداء ثبوت القصاص للمولى القائم
مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا استحسانا
لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث فيصح عفوه وباعتبار السبب يصح عفو المجروح ايضا
لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا معنى قوله القصاص يثبت للورثة
ابتداء بسبب انعقد للمورث وهو اشارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة واذا ثبت انه

يثبتُ للورثة ابتداءً كان ينبغي أن يكونَ المالُ عند انقلابه مالا للورثة ابتداءً من غير ان يثبت للميت
فيه حقٌّ ومن غير ان يجرى فيه سِهام الإرث لانّ الخلف لا يُفارِقُ الاصْلَ في الحكم الا انّ الخلف
يَصلُحُ لحوائج الميّت من التجهيز وقضاءِ الدُّيون وتنفيذ الوصايا فيُجعل موروثا كسائر التركة حتى
تقدّم حقوق الميّت فيه على حقّ الورثة ويجعل عند ضرورة تعذّر القصاص كانه هو الواجبُ في
الاصْلِ لانّ الخلفَ يجبُ بالسبب الذى يجب به الاصل والسبب وهو القتْلُ انعقد للميّت فيستندُ
وجوبُ الخلف اليه وصار كانه هو الواجبُ بهذا القتل كالدية في القتل الخطا، وكان الاصْلُ في
القصاص ان يجب للميّت ايضا لانه واجبٌ بمقابلة تفويت دمه وحياته الا انا اثبتناه للورثة
ابتداءً لمانع وهو انّه لا يصلح لحاجة الميّت بعد انقضاء حياته وانّ درك الثار الذى هو المقصودُ
الاصليُّ حاصلٌ للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارقَ الخلفُ الاصْلَ
لاختلاف حالهما اى حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميّت ولا يثبت مع الشبهة والخلف
يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يُفارِقُ الاصْلَ عند اختلاف الحال كالتيمم يُفارِقُ
الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو انّ الماءَ مطهّرٌ بنفسه والترابُ مُلوِّثٌ فكذا
ههنا **قوله** واما الاحكام الاخرة وهي اربعة كاحكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق
المالية والمظالم التى ترجع الى النفس والعِرض وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه
من ثواب وكرامةٍ بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات وما يلقاه من عقاب
وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان القبْرَ للميّت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث انّ الميّتَ وضع
فيه للخروج والحياة بعد الفناء ولاحكام الاخرة فكان للميّت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام
الاخرة كما انّ للجنين حكمَ الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا روضةٌ دارٌ اى هو روضةٌ دارٍ
ان كان من اهْل الكرامة والثواب اوحفرةُ نارٍ ان كان من اهل الشقاوة والعقاب ونرجوا الله
تعالى ان يصيّره لنا روضةً بكرمه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنّه وطوله
انه هو الكريم المنعم الديّان ذوا الطَّوْل والفضل والاحسان **في العوارض المكتسبة**
فصل **قوله** اما الجهْلُ فكذا قيل الجهل اعتقادُ الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه
بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقّق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود او كون المعدوم
المجهول غير داخل في الحدّ وكلاهما فاسدٌ وقيل هو صفةٌ تضادُّ العِلمَ عند احتماله ونحترزُه
واحترز به عن الاشياء التى لا علمَ لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصوّر العلم فيها وانّه لا يصلح
عذرًا في الاخرة اصلا ذكر في بعض الشروح انه انما قيد بقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة
الكافر في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة
رضي الله عنه انما تصلح دافعةً للتعرّض ودافعةً لدليل الشرع في الاحكام التى احتملت التغيّر مثل

حرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوهما حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا
يحتمل التبدل اصلا حتى انه لا يُعطي للكفر حكم الصحة بحال ولذلك قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
الا انهما فرقا بين الخمر ونكاح المحارم على ما عرف بتمامه في اصول الفقه لفخر الاسلام رحمه الله ويحتمل
انه انما قيد لانه ربما يجعل عذرا في احكام الدنيا بان التزم عقد الذمة فان جعله حينئذ يدفع
عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة **قوله** لانّه مكابرةٌ وجحودٌ هما الانكارُ
بعد حصول العلم ووضوح الدليل وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوّا وعن هذا قيل
لو سال القاضي المدعا عليه بعد دعوى المدعي انجحدام تقر فبايّهما اجاب يكون اقرارا فالكفر
جحودٌ بعد وضوح الدليل لان الايات الدالّة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته
وعظمة الوهيته لا تعدّ كثرة ولا تخفى على من له ادنى لب كما قال ابو العتاهية فيا عجبا
كيف يعصى الاله ام كيف يجحده الجاحد وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد وكذا الدلايل
على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرةٌ ومحسوسةٌ في زمانهم لا
وجه الى ردّها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد
قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس ولذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا
في الاخرة ايضا بوجه في الاخرة **قوله** وجهلٌ هو دونه اى دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا
في الاخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله عز وجلّ مثل جهل المعتزلة بالصفات
فانهم انكروها حقيقةً بقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميعٌ بلا سمع بصير بلا بصر
وكذا في ساير الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عز وجلّ
وزوالها عنه مشبّهين الله تعالى بخلقه في صفاته وهذا النوع من الجهل باطل لا يصلح عذرا في
الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء انزله بعلمه ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله
لذو فضل على الناس الى غيرها من الايات فانها تدل على ان لله تعالى صفاتٍ هي معانٍ وراء
الذات واما العقل فهو ان المحدثات كما دلّت على وجود الصانع جل جلاله دلّت على كونه حيًّا
عالما قادرا سميعا بصيرا فوجب ان يكون له حياةٌ وعلم وقدرةٌ وسمع وبصرٌ وان يكون
هذه الصفاتُ معانٍ وراء الذات اذ يحيل العقلُ ان يحكم بعالم لا علم له وحيّ لا حيوة له
وقادرٌ لا قدرة له ولا نفرق بين قول القايل ليس بعالم وبين قوله لا علم له وكذا في جميع
الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون
صفاتُ الله تعالى حادثةً لا ستلزامه حدوث الذات الذى هو محال فثبت بالدليل الواضح الذى
لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال وانّ صفاته قائمة
بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازليةٌ لا اوّل لها ابديةٌ لا اخر لها فكان

مشحونة

فكان ما ذهب اليه اهل الاهواء باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الاخرة
وكذا جهلهم باحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بسوال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان
والشفاعة لاهل الكباير وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكباير الموحدين من
النار وانكارهم اياها ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهاليهما جهل باطل لان الدلايل
الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تامل فيهما عن انصاف
فالجهل بها لا يكون عذرا في الاخرة كجهل الكافر وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة
الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له
تاويل فحكمه حكم اللصوص كما سنبينه فلا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلايل
على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لايحة على وجه
يعد جاحدها مكابرا معاندا وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روي ان
المخالفة لما استحكمت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وكثر القتل والقتال بين المسلمين
جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه بيننا
وبينكم كتاب الله ندعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال
ثم اتفقوا على ان ياخذوا حكما من كل جانب فمن اتفق الحكمان على امامته فهو الامام وكان علي رضي الله عنه
لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص
وكان داهيا ومن جانب علي ابو موسى الاشعري رضي الله عنه وكان من شيوخ الصحابة فقال عمرو
لابي موسى الاشعري نعزلهما اولا ثم نتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى اليه ثم قال لابي موسى
انت اكبر سنا مني واعزل عليا اولا عن الامامة فصعد ابو موسى المنبر فحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا
للمومنين والمومنات وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت
خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر فحمد الله واثنى عليه ودعا للمومنين والمومنات وذكر الفتنة ثم
اخرج خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فعرف اخذ او
علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي رضي الله عنه قريب من اثني عشر الف رجل من عسكره
زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله واخذ بحكم الحكمين فهولاء هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد
وزعموا ان من اذنب ذنبا فقد كفر وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف للدليل الواضح فان امامة علي
رضي الله عنه ثبتت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله به والرضا بحكم الحكم
فيما لا نص فيه امر اجمع المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم
لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الايات كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين امنوا توبوا الى
الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون ونحوها فجهلهم بعد

وضوح

وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل الكافر الا انه اي لكن صاحب الهوى او الباغي متاول بالقران اي
متمسك به ما اول له على وفق رايه فان نافي الصفات تمسك بانه تعالى وصف ذاته بالوحدانية في
القران ونزه نفسه عن الشريك في ايات كثيرة فلو اثبتنا الصفات له لكانت قديمة ولكانت اغيارا
للذات واثبات الاغيار في الازل مناف للتوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله
وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا ان تاتيهم الملايكة او ياتي ربك
والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا
الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الاخرة لكنه اي هذا الجاهل وهو صاحب الهوى والباغي لما كان
من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه او ممن ينتحل الاسلام
يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا
مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد فاذا استحل الباغي الاموال او الدماء
بتاويل ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم باباحتهما في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر
بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا وامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية
المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا ان الباغي اذا اتلف مال
العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام وكذلك اي وكوجوب
ضمان ساير الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي
منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوخذ
بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يوخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان
الباغي ياثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ابدا
والجزاء واجب لله تعالى ابدا الا ان يعفوا فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر وانما
وجب شرعا فلا يتحقق الا بعلم الخطاب والتامل فيه وهذا اذا اهلك المال في يده فان كان قايما في يده
وجب رده على صاحبه لانه لم يملكه ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفيئين
المقاتلين بتاويل الدين في الاحكام اصل وقد روي عن محمد رحمه الله انه قال افتي في اهل البغي اذا
تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين
الاسلام وقد ظهر لهم خطاؤهم في التاويل الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا
يجبرون على الاداء على اداء الضمان في الحكم ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل
بمثله لانهم محقون في قتالهم وقتلهم ممتثلون الامر كذا في المبسوط وحاصل هذا الفصل ان المغير
للحكم اجتماع التاويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الاخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب حتى
لو ان قوما غير ممتنعين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل

العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرّد المنعة عن التأويل **قوله** وكذلك اى ومثل جهل الباغى وصاحب
الهوى جهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
كابى بشر المريسى وداوود الاصفهانى ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع
ام الولد متمسكين فى ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما انه قال كنا نبيع امهات
الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان المالية والمحلية للبيع قبل الاولاد معلومة فيها
بيقين فلا ترتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الاثار المشهورة
عليه مثل قوله صلى الله عليه وسلم لمارية اعتقها ولدها وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امة ولدت
من سيدها فهى معتقة عن دبر منه وما روى عن سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن فى دين وما روى عن عمر رضى الله انه كان ينادى
على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثانى
بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة
والاجماع وكان مردودا **قوله** ومثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا عملا بقوله صلى الله عليه وسلم
تسمية الله تعالى فى قلب كل مومن وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان وانه مخالف بقوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقصاص بالقسامة اذا وجد القتيل فى محلة
ولا يدرى قاتله يجب القسامة على اهل المحلة والدية على عواقلهم عندنا ولا يجب القصاص بحال
وقال مالك رحمه الله واحمد بن حنبل والشافعى رحمهما الله فى القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة
عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضى والسامع صدق المدعى يؤمر الولى بان
يعين القاتل منهم ثم يحلف الولى خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين
فى ذلك بظاهر قوله عليه السلام لاولياء المقتول الذى وجد فى خيبر اتحلفون وتستحقون دم
صاحبكم الحديث اى دم قاتل صاحبكم وحجة من ابى وجوب القصاص بالقسامة الاحاديث
المشهورة فان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية على اليهود فى قتيل وجد بين اظهرهم وروى
ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى وجدت اخى قتيلا فى بنى فلان فقال اختر من
شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لى من اخى الا هذا
فقال نعم ولك مائة من الابل وفى الخبر ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب
فقضى عمر رضى الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع
عن ايماننا فقال حقنتم دماكم بايمانكم واغرمكم الدية بوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك منه
بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص
بها مخالفا لهذه الادلة الظاهرة المشهورة ولقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من
انكر فكان مردودا والقضاء بشاهد ويمين اى ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد واحد

ويمـ

ويمين المدعى عملا بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو قوله
صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيانه فى باب اقسام السنة فيكون
مردودا ففى هذه المسائل ونظائرها ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على
خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف
احدهما فيكون فاسدا **قوله** والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اى شبهة دارئة للحد وما يرجح
فيه معنى العقوبة من الكفارات وهو الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح او فى موضع الشبهة اى الجهل
فى موضع تحقق فيه اجتهاد غير مخالف للكتاب او السنة وهو المراد بالصحيح او الجهل فى موضع
لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالمحتجم اى كالصائم المحتجم فى رمضان اذا افطر على ظن
ان الحجامة فطرته لم يلزمه الكفارة لانه جهل حصل فى موضع الاجتهاد فان الحجامة عند الاوزاعى
تفسد الصوم فيصلح شبهة فى سقوط الكفارة كذا فى بعض الفوائد وذكر شيخ الاسلام خواهر
زاده رحمه الله فى شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت
عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل
فى غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشئ الى باطنه ولم يوجد وفساده بالاستقاء
والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يؤخذ منه
الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب الكفارة لان على
العامى ان يعمل بفتوى المفتى اذا كان المفتى ممن يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان
يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتى لانه لا دليل للعامى سوى هذا وكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على
المعذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن
بن زياد رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى
اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز صحيحها وسقيمها
بين صحتها وسقمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامى ان ياخذ بظاهر الحديث
لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم واذا
لم يسأل فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله ايضا فتبين ان الظن فى هذه المسألة
بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس بمعتبر ولان قول الاوزاعى رحمه الله لا يصير شبهة لانه مخالف
للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر فى سقوط الكفارة كذلك ههنا **قوله**
ومن زنى بجارية والده بيان القسم الثانى وهو الجهل فى موضع الاشتباه واعلم ان الشبهة
الدارئة للحد نوعان شبهة فى الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وشبهة
فى المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية والاولى هى ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل

دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة
في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده
فمن هذا القسم ما لو وطئ الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام
لان المؤثر في ايراث الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك وهو
قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد ومن القسم الاول ما اذا وطئ الابن جارية
ابيه او جارية امه او وطئ الرجل جارية امرأته فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عليهما عندنا
وقال زفر رحمه الله يجب عليهما الحد لان السبب وهو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة
يلزمهما الحد فلو سقط انما يسقط بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا كمن وطئ جارية اخيه وقال
ظننت انها تحل لي ولكنا نقول قد تمكنت بينهما شبهة اشتباه لان الاملاك متصلة بين الاباء
والابناء والمنافع دايرة ولهذا لا تقبل شهادة احدهما لصاحبه والولد جزء ابيه فربما يشتبه
انها لما كانت حلا للاصل يكون حلا للجزء ايضا فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد كقوم
سقوا على مائدة خمرا لم يجب الحد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه او
اخته وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما
متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة والنوع الرابع جهل يصلح عذرا
والفرق بينه وبين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس
بدليل بالدليل وكذا الاول يؤثر في اسقاط ما يسقط بالشبهة دون غيره والثاني يؤثر في جميع
ما يتوقف على العلم فالجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرايع حتى لو مكث مدة
ولم يصل فيها او لم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة او الصوم لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر رحمه الله
يجب عليه قضاؤهما لانه بقبول الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله
به وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنايم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن
نقول ان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته
وشهرته لان دار الحرب ليس بمحل استفاضة احكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير
مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب
انقطاع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها
كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام ويرى شهود الناس الجماعات ويمكنه السوال عن
احكام الاسلام فترك السوال والطلب تقصير منه فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران ظانا ان
الماء معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم تجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الماء غالبا
بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر
بترك الطلب في هذا الموضع فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفايدة قوله وكذلك

اى

اى وجهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن وهما المرادان بالاطلاق
يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء
يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه
فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا
ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب والزام من
حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل بشراء
شيء وكل بشرائه بعينه وبيع شيء وكل ببيعه ممن لا تقبل شهادته له ويطالب العبد بعهدة تصرفاته
بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم لدفع
الضرر عنهما الا يرى ان حكم الشرع لا يلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من
جهة العبد الذي هو قاصر الولاية كان اولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر
وهما المرادان بقوله وضده عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بصحة العزل والحجر
اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته
وبالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد الى العتق ويؤدي بعد العتق من خالص
ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى فيتوقف ثبوته على العلم وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى اذا
علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية خطاء يخير
المولى بين الدفع او الفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم
بجنايته يصير مختارا للفداء وهو الارش فان لم يعلم بالجناية حتى تصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير
مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش ويصير جهله بالجناية عذرا والمراة
بالانكاح اي جهل المراة البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم
رضا بالنكاح لان دليل العلم خفي في حق هولاء لان هذه الامور لا تكون مشهورة ويستبد صاحب
الدار بالبيع والعبد بالجناية والولي بالانكاح فان يحصل العلم للشفيع والمولى والمراة بهذه
الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد
ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم احكام النكاح على المراة بالانكاح فيتوقف ثبوت
هذه الامور على العلم كاحكام الشرع ولهذا شرط ابو حنيفة رضي الله عنه في الذي يبلغه من غير
رسالة العدد او العدالة لان فيه الزاما على ما مر بيانه في بيان اقسام السنن قوله والامة المنكوحة
بخيار العتق اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت
فارقته لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري وهو ممتد الى اخر
المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج ويسمى هذا خيار العتاقة
فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها

بمجلس العلم بعد ذلك لانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع
ولان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ بمعرفة احكام
الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاعتاق لان
المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف
اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار
في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب
وقد ظهر تاثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر
انفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها
اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضا منها ورضا البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا
كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لا يبطل خيار
الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي منفرد
بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم بالخيار
في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم اذ
هي لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم ما تحتاج اليه بعد
البلوغ فلا تعذر بالجهل ولانها تريد بذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع
لالزام النقض لا للدفع لان من له الخيار لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسئلة مفروضة فيما اذا
كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم يفعل ذلك مجانة وفسقا فثبت انه شرع للالزام في حق
الخصم الاخر والجهل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع زيادة الملك عن نفسها والجهل يصلح
حجة للدفع ولهذا شرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الاختيار
قبل القضاء يرثه الاخر ولم يشترط في خيار العتق بل تثبت الفرقة بنفس الخيار لان السبب
زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرئين ويملك عليها تطليقتين
وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
الملك وكما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم بها ولا يتوقف على القضاء فكذلك دفع
زيادة الملك فاما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما ثبت الخيار لتوهم ترك النظر من الولي
وذلك غير متيقن به فلا تتم الفرقة الا بالقضاء قوله واما السكر فكذا قيل هو سرور
يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله
من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا القول لا يكون ما حصل من شرب
الدواء مثل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو غفلة تلحق الانسان مع
فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة وقيل هو معنى

بزوال

220

يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول بقاؤه مخاطبا بعد زوال
العقل يكون امرا حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه بمباشرة المحرم لا ان يكون العقل باقيا حقيقة
لانه يعرف باثره ولم يبق للسكران من اثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وهو نوعان سكر بطريق
مباح كشرب الدواء اي كسكر حاصل بشرب من الدواء مثل الافيون والبنج كذا ذكر فخر الاسلام
وذكر القاضي الامام فخر الدين في فتاواه وشرحه للجامع الصغير نقلا عن ابي حنيفة رضي الله عنه
وسفيان الثوري ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح
طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا بأس ان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله
منه في الاكل فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المكره والمضطر
اي وكسكر حاصل بشرب المكره بما فيه الجاء الخمر وبشرب المضطر اياها بان اضطر الى شربها
للعطش فشرب منها ما يرد به العطش فسكر به وانه اي هذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء
حتى منع صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام
المرض وسكر بطريق محظور وهو السكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ
ادنى طبخة والمنصف ونحوها وانه اي هذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لانه مع
قال يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا
مخاطبا في حال سكره فلا شبهة في انه ليس بمناف للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك ايضا
اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا الا ان
الواو للحال والاحوال شروط وحينئذ يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده
ظاهر لانه اضافة الخطاب الى حالة منافية له ولما صح ههنا عرفنا انه اهل للخطاب في حالة
السكر فان قيل السكر يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان
يسقط الخطاب عنه او يتاخر كالنائم والمغمى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال
الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته
وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على فهم الخطاب ان فاتت بافة سماوية يصلح عذرا في
سقوط الخطاب او تاخره عنه لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع والى الحرج واما اذا
فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت قائمة زجرا عليه فيبقى الخطاب متوجها
عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو
بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فيبقى التكليف متوجها عليه في حق الاثم وان لم
يبق في حق الاداء وبهذا الطريق بقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على
الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت
ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام

فلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا
كالطلاق والعتاق والبيع والشرو وتزوجه الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وغيرها
لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لاينعدم عقله انما يغلب عليه ما يمنعه عن استعمال عقله وذلك
لايؤثر في تصرفه كذا في اشربة المبسوط **قوله** الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا
تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن منه امرأته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله
على ما ذكر في شرح التأويلات تبين منه امرأته لانه مخاطب كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله
وجه الاستحسان ان الردة تبتني على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول
بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقد القلب لا ينسى خصوصا المذاهب فانما يختار عن فكر وروية
عما هو الاحق من الامور عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان
معتبرا عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ كيف ولا
ينجو السكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه في نفسه
استخفاف بالدين وهو كفر وقد صدر عن قصد صحيح فيعتبر ولا يقال لما جعل السكر المحظور عذرا
في الردة حتى منع صحتها يجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا لانا نقول عدم صحة الردة لفوات ركنها و
هو تبدل الاعتقاد لا لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتنى على العبارة من الاحكام مثل الطلاق
والعتاق والعقود لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها
قوله والاقرار بالحدود اي الاقرار بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب
والسرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشيء من هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار بهذه
الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول الا ترى ان العلماء
اتفقوا ان السكر لا يتحقق بدون هذا الحد وهو اختلاط الكلام وعدم الثبات على قول فاقيم السكر
مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب
الحد فانه مؤاخذ بافعاله حتى لو زنا في سكره يحد اذا صحا ولا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه حصل
بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة ساير اسباب الحدود وبقوله
الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه بصريح الرجوع لا يبطل لان
حد القذف والقصاص من حقوق العباد فبدليل الرجوع وهو السكر اولى ان لا يبطل وفي قوله فيما يحتمل
الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه بوجود احد الركنين ترجيحا
لجانب الاسلام كما في المكره ودليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارنه لكن الاسلام لا يقبل الرجوع
لكونه ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها
بمانع يمنع ثبوتها **قوله** واما الهزل فتفسيره اللعب اي لغة وفي الاصطلاح وهو ان يراد
بالشيء غير ما وضع له وليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم

والانسان للحيوان الناطق بل المراد من وضع العقل والشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة
معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه
العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادته الحكم اصلا
فهو الهزل وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام وهو افادة المعنى
في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع له اللغوي مرادا وفي الهزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسره الشيخ رحمه الله
باللعب اذ اللعب ما لا يفيد فايدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل ما لا يراد
به معنى فوضح الفرق بينهما ان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد
كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه
خلوه عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل
غير مناف للرضا بمباشرة نفس التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا
اي ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين الحق
وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الكفر اذا اجرى على لسانه كلمة الكفر حيث
لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد ولكنه اي الهزل ينافي الاختيار
بحكمه اي بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق
الحكم لان عمله في الحكم لا غير ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت
يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم
الا ان الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا يفسده على ما سنبينه وانما جمع بين الاختيار والرضا لان
الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسايل الاكراه فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار
فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ولما كان الهزل ينافي
اختيار الحكم والرضا به وجب تخريج الاحكام مع الهزل على اقسام بما في حكم الاختيار والرضا فكل حكم
يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار
لا يثبت مع الهزل ثم جملة ما يدخل فيه الهزل انواع ثلاثة انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد
والانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والاخبار ايضا على
وجهين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ايضا ما هو حسن
كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاء الذي يحتمل النقض اذا دخل الهزل فيه على
ثلاثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما
ان يتفق المتعاقدان على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او يختلفان
في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول وهو ما اذا هزلا باصل التصرف بان قال البايع مثلا للمشتري اني
اظهر البيع بين الناس ولكنه ليس ببيع في الحقيقة بل هو تلجئة واشهدا عليه واتفقا على البناء عليه

ينعقد البيع فاسداً غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبداً فقبضه المشتري
واعتقه لا يعتق لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك
عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في ساير البيوع الفاسدة ولم يوجد في الهزل ولان
الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد اولى ان يمنع وصار
اتفاقهما على الهزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما مؤبداً فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت
الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده وكذا الهزل فان نقض البيع احدهما
انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجازه احدهما وسكت الاخر لم يجز على
صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المجيز مسقطاً خياره ولكن خيار الاخر يكفي
في المنع من جواز العقد وان اجازه جاز لان البيع انما لم يكن مفيداً احكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد
اختارا ذلك بالاجازة لكن عند ابي حنيفة رضي الله عنه يجب ان يكون وقت الاجازة مقدراً بالثلث
حتى لو اجازاه في الثلاث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلاث صح وبعده
لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة كذا ههنا وعندهما لا يتقدر الفساد وقت الاجازة بالثلاث بل تجوز
الاجازة بعد الثلث ايضا لعدم تقرر مدة الخيار بالثلث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض او على
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فسنبين ذلك ان شاء الله تعالى **قوله** ولو تواضعا على البيع بالفي درهم
او بماية دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على الهزل من الوجهين الاخرين وهما
وهو ما اذا هزلا بقدر البدل او بجنسه فنبين كل وجه بانفراده فنقول اذا تواضعا على البيع بالفي درهم
على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الفين بلا خلاف وان اتفقا على البناء على
المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رضي الله عنه في احدى الروايتين عنه وهو الاصح وعندهما
ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد رحمه الله في الاملاء عن ابي حنيفة رحمه الله لانهما قصدا السمعة بذكر احد
الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت
عليه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل
على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا بيعاً جايزاً ولو
اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسداً لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير
قبول العقد فيه شرطاً لانعقاد البيع بالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين
لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه
ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حر
وعبد في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة في البدل يجعله اي يجعل البدل يعني
قبول تمام البدل شرطاً فاسداً في العقد لان الالف الزايد لما خرج عن الثمنية بالمواضعة كان
اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يمكن العمل بالمواضعة قصداً

من تصحيح العقد والمراد بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة في البدل لاندفاع كل واحد
من المواضعتين بالاخرى اذ العمل بالجد يوجب تصحيح العقد والعمل بالمواضعة في قدر الثمن يوجب
فساده فكان العمل بالاصل اي بالمواضعة في الاصل وهي ان ينعقد البيع صحيحاً عند تعارض المواضعتين
فيهما اي في اصل العقد والبدل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجب الالف الثاني
لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف فلذلك وجب اعتبار
التسمية فكان الثمن الفين وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع على ما سنبينه
فامكن العمل فيه بالمواضعتين وهما المواضعة بالجد في اصل العقد والمواضعة بالهزل في قدر
المهر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الجد هو الاصل عنده فالعمل به
اولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة فكان العمل بها احق عند الامكان واما اذا تواضعا
على البيع بماية دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جايز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا
على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد
لانهما قصدا الهزل بما سميا ولم يذكرا في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل
يشترط ذكر البدل فيه فبقي العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا
الجد في اصل العقد فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع بما سميا من البدل يوضحه ما ذكرنا ان
المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبايعا بماية دينار ثم تبايعا بالف
درهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس
ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط وفرق محمد وابو يوسف رحمهما الله بين الهزل
بقدر البدل والهزل بجنسه فاعتبر المواضعة في الفصل الاول والجد في الفصل الثاني حيث قالا
ينعقد البيع بالف في الفصل الاول وبالمسمى في الفصل الثاني لان العمل بالمواضعة في قدر البدل
مع العمل بالجد في اصل العقد ممكن بان يجعل العقد منعقداً بالف وان كان المسمى بالفين لان الالف
في الالفين موجود والهزل بالالف الاخر شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه في العقد لا يطلبه
واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من العباد
لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرساً على ان يعلفه كل يوم كذا مناً من الشعير او اشترى حماراً
على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا مناً من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا واذا كان كذلك ينعقد
البيع بالف ويبطل الالف الاخر فاما في الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالجد في
اصل العقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة يوجب خلو العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن
فصار العمل بالجد في اصل العقد وهو ان ينعقد صحيحاً اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن
العمل بالجد الا باعتبار التسمية فكذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم **قوله**
ولو ذكر في النكاح دنانير الانشاء الذي لا يحتمل النقض اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد الثبوت

ثلاثة انواع ما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما لا مال فيه اصلا كالطلاق والخالي عن المال وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والنوع الاول على اوجه اما ان هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان هزلا باصله بان يقول لامراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجا باطلا او هزلا ووافقته المراة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة وتزوجها كان الهزل باطلا والنكاح لازما في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سمّيا من المهر بكل حال للحديث المذكور في الكتاب ولان الهزل يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل وان هزلا بقدر البدل فيه بان يقول لامراة ووليها او قال لوليها دونها اني اريد ان اتزوجك او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية بالفين واجابه الولي او المراة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض والف بالاتفاق ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال لا يجب مع الهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رضي الله عنه في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فروى محمد عن ابي حنيفة رضي الله عنهما ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع وروى ابو يوسف رحمه الله ان المهر الفان وهو الاصح وقد بينا وجه الروايتين في الكشف وان هزلا بجنس البدل بان ذكرا في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمّيا وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمّيا في العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكراه في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف فصل الالف والالفين لان هناك قد سمّيا ما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف وبخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة ويؤثر في فساد التسمية وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل وبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رضي الله عنهما يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع على ما عرف وان دخل الهزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرناها مثل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر فالهزل باطل والتصرف لازم لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ففي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة لا بالقياس وذلك لان العفو عن القصاص

من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق والاعتاق مذكور في بعض الروايات ويشبه الطلاق ايضا من حيث انه اعفاء عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة تقع تطليقة كاملة والنذر يشبه اليمين من حيث انه التزام شيء كما ان اليمين التزامه الكفارة فلذلك الحق العفو والنذر بها كذا في بعض الفوائد ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما بينا وحكم هذه الاسباب اي العلل لا يحتمل الرد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يوخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لا يستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل الا ترى انه اي هذا النوع وان دخل الهزل فيما كان المال مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل العتق على مال والخلع والصلح عن دم العمد فذلك ينقسم على الاوجه الثلاثة المنقسمة على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه فيه مقصود وحاصل هذا الفصل ان الهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه هو مؤثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف لما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يصح خيار الشرط في الخلع من جانب المراة لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا يرى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لاخر ان بعتك هذا العبد بكذا فعبدي الاخر هذا حر انه متعلق بالمعاوضة فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا ابطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال فلا يقع الطلاق لفوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط عمل الهزل ايضا فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا اذا اتفقا على البناء في الاوجه الثلاثة وهي ما اذا هزلا باصل التصرف

او بقدر البدل فيه او بجنسه فاما اذا اتفقا فى الاوجه الثلاثة على الاعراض او على انهما لم يحضرهما
شئ او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما و لرجحان الجد
عنده على الهزل الذى هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف فى ثلاثة اوجه من اثنى عشرة
وجها وحصل الاتفاق فى تسعة منها مع اختلاف التخريج **قوله** وقد ذكر فى كتاب الاكراه لذا
ذكر فى باب التلجئة من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة النكاح والطلاق والعتاق من الهازل وكذلك لو
طلق امرأته على مال على وجه الهزل او اعتق جاريته على مال على وجه الهزل وقد تواضعا قبل ذلك
انه هزل وقع الطلاق والعتاق ووجب المال قال الشيخ رحمه الله متابعا لشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله
وهذا اى الحكم المذكور عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لما قلنا
فلا يحتمل الهزل ثم قال وسواء هزلا باصله اى باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال
او خالعها بطريق الهزل او بطريق البدل بان سميا الفين وقد تواضعا على ان يكون البدل الفا فى
الحقيقة او بجنسه بان خالعها على دنانير مسماة وقد تواضعا على ان يكون البدل فى الحقيقة كذا دراهم
يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه فصار اى البدل المسمى الذى يؤثر الهزل فيه لو ثبت مقصودا
بنفسه كالذى اى مثل التصرف الذى لا يقبل الفسخ وهو كالطلاق ونحوه تبعا له يعنى الهزل وان كان مؤثرا
فى المال لكن المال ثابت فى ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة
الثابتة فى ضمن عقد الرهن تلزم بلزومه تبعا فان قيل لا يستقيم جعل المال فى هذا النوع تبعا لانه
سماه فيه مقصودا بقوله واما ما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل
لا يؤثر فيه كما لا يؤثر فى اصله لان المال فى النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما اذا
هزلا فيه بقدر البدل دون الالفين كما مر بيانه قلنا المال ههنا مقصود بالنظر
الى العاقد فاما فى حق الثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذى هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط
فيه والشروط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل فاما المال فى النكاح فتابع بالنظر
الى العاقدين لان مقصود كل واحد منهما فى الاصل حل الاستمتاع بالاخر وحصول الازدواج دون
المال فاما فى حق الثبوت فله نوع اصالة حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا
ذكر ويثبت مع النفى صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه فى حكم الهزل فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر فى
سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكره يجعل آلة للمكره فيما
يصلح ان يكون آلة له وفى ايجاب المال يصلح آلة لان اجابه واستهلاكه سواء وفى الاستهلاك هو آلة
واذا جعل آلة له فى حق الوجوب صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب
المال لانه فى حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكره حتى
كان الولاء له وفى حق الاتلاف منقول الى المكره واما الهزل فلا يمنع المال من حيث انه ينتقل الفعل فيه

الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد لا
يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله **قوله** اما عند ابى حنيفة رضى الله عنه
فان الطلاق يتوقف على اختيارها اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاطها الهزل
بكل حال يعنى سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه بعد ان يتفقا على البناء لان الهزل بمنزلة
شرط الخيار لما بينا وقد نص عن ابى حنيفة رضى الله عنه يعنى فى الجامع الصغير ان رجلا لو قال لامرأته
انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت ان رددت الطلاق فى ثلاثة
ايام بطل الطلاق وان اخترت الطلاق فى ثلاثة الايام او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع
والالف لازم للزوج فكذلك ههنا اى فكالحكم المذكور فى الخيار حكم الهزل لكنه اى لكن خيار الشرط
اى جوازه غير مقدر بالثلاث فى الخلع وامثاله عنده حتى لو اشترطا الخيار اكثر من ثلاث جاز بخلاف البيع
لان الشرط فى باب الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشروط جائز
مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط فى البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثباتات وتعليقها بالشروط
غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلاث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط
الخيار فيما وراء الثلاث عملا بالقياس كذا فى بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار النقض والاجازة للمرأة
فيما نحن فيه بمضى الثلاث لان الهزل بمنزلة شرط الخيار مؤبدا فيكون لها الخيار ثابتا فيما هو فوق
الثلاث كما هو ثابت لها فى الثلاث فكان لها ولاية النقض والاجازة متى شاءت عند ابى حنيفة رحمه الله
ولقائل ان يقول ينبغى ان يكون الخيار مقدرا بالثلاث فى الخلع وامثاله لان ثبوته فى جانب من يجب
عليه المال باعتبار معنى المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتقدر بالثلاث كما فى
حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منظورا بالنظر الى العاقد لكنه مانع فى
الثبوت للطلاق الذى هو مقصود العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلاث
كما قلنا وكذلك هذا فى نظائره اى مثل ثبوت الحكم فى نظائره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد
يعنى الكل سواء فى الحكم والتفريع **قوله** ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل
النقض كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابى حنيفة رحمه الله اذا اتفقا على بناء التصرف
على المواضعة واما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ عند العقد او اختلفا فى البناء والاعراض
حمل التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شئ وجعل القول قول من يدعى الجد والاعراض فيما اذا
اختلفا فى قول ابى حنيفة رحمه الله فجعل العمل بصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل فى العقود الشرعية
اللزوم والصحة وانما يتغير لعارض فمن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان
القول قوله وكان دعوى الاخر البناء على المواضعة كدعواه خيار الشرط فلا يقبل وفيما اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شئ انما صح العقد لان مطلقه يقتضى الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر
فى العقد فلا تكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط الخيار واجل ولم يذكرا ذلك فى العقد لم يثبت

الخيار فيه كما لو تواضعا على شرط الخيار والأجل فهذا امثله وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى
كان القول قول من يدعى البناء في صورة الاختلاف وكان العقد فاسدًا فيما اذا لم يحضرهما شيء
لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على تلك المواضعة
باعتبار الظاهر ما لم يتحقق خلافه لانه اذا لم يجعل البناء بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما
لا يفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق
منهما اذ السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء فيثبت حكمه بلا معارض
والسكوت في حالة العقد او الاختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضا له لانه غير متعرض للجد
ولا للهزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الآخر يصلح ناسخا للاول
اذا لم يتصل به ما يوجب تغييره نصًا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام
عليه اذا لم يسبقه مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقه مواضعة ان امكن عملا بالاصل
وقد امكن هٰهنا لخلوه عن الهزل نصًا وعدم اتفاقهما في البناء على الهزل فيحمل عليه ويجعل ناسخا
للمواضعة السابقة لانها تحتمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود النص
بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره ذكر في
المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة
ثم قال البايع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر صدقت فليس هذا بيعا
لان الاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا
الا يرى ان فرية المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وهٰهنا قد ثبت كون المخبر عنه
كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان
الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا تلحقه الاجازة الا يرى انهما لو
تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه
عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا فثبت الفرق
بين الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التلجئة كما ثبت مع الاكراه قوله وكذلك اي وكالاقرار
تسليم الشفعة وطلب الشفعة على ثلاثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى
لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب
ويشهد على البايع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى هذه
الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب يستقر
شفعته حتى لا تبطل بالتاخير بعد في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك فاذا
سلم هازلا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذ
اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما تبطل بحقيقة السكوت

صنعا [illegible]

مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد
التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم
الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان
تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصي
تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كما يملكان البيع والشراء له فيتوقف على
الرضا بالحكم والخيار يمنع الرضا به فيبطل التسليم فكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم
كما يبطل بخيار الشرط وتبقى الشفعة وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل
بالهزل حتى لو ابرأه هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابرأتك على اني بالخيار لا يسقط
الدين لان في الابراء معنى التمليك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار
الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط وكذا لو ابرأ الكفيل هازلا لا يصح
مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين وهلكت العين او
ردها بعيب ينفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من الثبوت
كالخيار كذا رايت مكتوبا بخط شيخي رحمه الله قوله واما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن
دينه هازلا فيجب ان نحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار
باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل
في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء
على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اي الايمان بمنزلة انشاء
لا يحتمل حكمه الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل
ان يرد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية وكان بمنزلة الطلاق والعتاق
فلا يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة بالهزل فقد مر بيانه والله اعلم واما السفه فكذا
السفه في اللغة هو الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته ومنه
زمام سفيه اي خفيف وفي الشريعة هو عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف
موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف يتناول
ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم الفقهاء فيه
وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل
والشرع ولهذا فسر بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى
مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة ولذلك لم يتعلق بها احكام السفه
وفسره بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصدا لا على نهج العقل واحترز بقوله العاقل عن
المجنون وبقوله قصدا عن الخطأ وبقوله لا على نهج العقل عن تصرف الرشيد وانه لا يخل

ستهت

بالاهلية لانه يخل بالقدرة ظاهرًا لسلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها ولا باطنًا
لبقاء نور العقل بكماله الا ان السفيه يكابر عقله فى عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب
بالاداء فى الدنيا ويجازى عليه فى الاخرة واذا بقى اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه يبقى
اهلا فى حقوق العباد وهى التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا
على من هو كامل الحال الا يرى ان الصبى اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله تعالى
وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت ان السفه لا يمنع احكام
الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع حجر عليه او لم يحجر
قوله ولا يوجب الحجر اصلا اى لا يوجب السفه الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل
كالنكاح والعتاق ولا عن تصرف يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة واختلف فى وجوب
النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما
وجب للصبى والمجنون فقال ابو حنيفة رضى الله عنه لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ وهى ما يبطله
الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر له لقوله تعالى فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا او
لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد
الحجر عليه ولان السفيه مبذر فى ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبى بل اولى لان الصبى انما يحجر عليه لتوهم التبذير
وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين
فان ضرر السفيه يعود الى الكافة لانه اذا افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا عليهم
يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما فى المفتى
الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا لسفهه الجاهل
يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا
كل فاسق حقا لاسلامه وكذا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر شرعا بطريق النظر للمامور والمنهى حقا
لدينه وللمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فانه ثبت بطريق النظر ليبقى مصونا عن التلف فكذا الحجر
عليه يثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم يقطع
لسانه عن ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بغبن فاحش او بالاقرار لغيره ما يحفظ الولى عليه
من ماله وانما لم يثبت الحجر فى حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور عليه بسبب السفه فى
التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لقصد اللعب دون ما وضع
الكلام له فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان
فى عقله وكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو مما
يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه واحتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف فى

بكونه
ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا
والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية وبكون المال خالص ملكه يثبت المحلية
وبعد ما صدر التصرف من اهله فى محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف
لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه يكابر عقله فى التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه
وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يرى ان من قصر فى حقوق الله
تعالى مجانة وفسقا لم يوضع عنه الخطاب وان تكثرت الواجبات وتعددت الفوائت بخلاف
الترك بالجنون والاغماء والدليل عليه انه لا يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره ويمينه
واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا يجعل عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى او
شرب الخمر او زنى او سرق او قتل انسانا عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه
العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقى السفه معتبرا بعد البلوغ عن عقل فى ايجاب النظر لكان
اولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه
عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر
له فى دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى وقوله انما هو مستحق النظر بعد الجناية قلنا النظر من
هذا الوجه جائز لا واجب كما فى صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما
يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وههنا قد تضمن ذلك لان فى اثبات الحجر ابطال ولايته
واهليته والحاقه بالبهائم وهى نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن ساير الحيوانات
بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص
غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه غير معقول اذ الملك هو المطلق
الحاجز فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان
سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كايجاب المال فيجعل
جزاء فانا عرفنا ساير الاجزية بهذا الطريق وهو انا نظرنا الى السبب فوجدناه جناية ونظرنا
الى الحكم فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد فى الزنا وقطع اليد فى السرقة
واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لان القياس لا يجرى فى
العقوبات ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام والاولياء هم المخاطبون دون
الايمة لانا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب لا حد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما فى تعزير
العبيد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة
لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساوات لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهو
وهى اليد والحاقه بالفقراء واثبات الحجر ابطال نعمة اصلية وهى الاهلية والولاية فان جواز
الحاق ضرر يسير به فى منع نعمة زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر العظيم

به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهايم بمعنى النظر له والجواب عن الاية ان المراد من السفيه
على ما قيل هو الصبي الذى عقل فان بعض تصرفاته تخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي
الصغير ومن الذى لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد من السفيه المبذر الذى اختلفنا فيه ولكن
المراد من الولى هو ولى الحق لا ولى السفيه وفى الاية كلام طويل وعن قولهم لا فائدة فى منع المال
مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة فى التصرفات التى لا تتم الا باثبات اليد
على المال من اتخاد الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن
من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال منه وان كان لا يحجر عليه والمكابرة
مفاعلة من كبر يكبر اذا عظم فمن اعتقد انه عظيم فى نفسه كبير عند غيره لا ينقاد لغيره ولا
يدخل تحت حكمه وامره فمكابرة العقل الخروج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف
قضيته **قوله** اما الخطاء فكذا قال الامام اللامشى رحمه الله الصواب ما اصيب به المقصود
والخطأ ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطأ امر يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب
ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطأ يذكر
ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا
ويذكر ويراد به ضد العمد كما فى قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع
عن امتى الخطأ والنسيان ثم قال الخطأ ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى
الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمى لا الى المرمى اليه وهو الانسان هو نوع
عذر جعل عذرا اختلف فى جواز المؤاخذة على الخطاء فعند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه
فى الحكمة لان الخاطى غير قاصد الى الخطاء والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة
يجوز المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى امرنا بان نسال عند عدم المواخذة بالخطاء فى قوله
عز وجل اخبارا عن قول الرسول صلى الله عليه وسلم او تعليما للعباد ربنا لا تواخذنا ان نسينا
او اخطانا ولو كان الخطأ غير جايز المواخذة به فى الحكمة لكانت المواخذة جورا وصار
الدعاء فى التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها فى الحكمة سقطت
بدعا النبى صلى الله عليه وسلم فانه قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا استجيب له فى دعايه
فالشيخ رحمه الله بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعنى انه وان كان جايز المواخذة باعتبار
انه لا يخلو عن تقصير جعل صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا
فى القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته ولا ياثم ولو اخطاء فى الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم
ويستحق اجرا واحدا واحترز بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا
فى سقوطها حتى لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل
مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل

وكونه

وكونه خاطئا لا ينافى عصمة المحل **قوله** وشبهة فى العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اى جعل
الخطأ شبهة دارئة فى باب العقوبة حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته
لا ياثم اثم الزنا ولا يؤاخذ بالحد ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا ياثم اثم
القتل العمد وان كان ياثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا
يجب على المعذور ولكنه اى الخطاء لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط
اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح
سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فتستدعى سببا مترددا
بين الحظر والاباحة والخطأ كذلك لان اصل الفعل وهو الرمى الى الصيد مباح وترك
التثبت فيه محظور فكان قاصرا فى معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر **قوله** وصح
طلاقه اى طلاق الخاطئ عندنا بان اراد ان يقول اسقينى فجرى على لسانه انت طالق
وقع الطلاق وقال الشافعى رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد
صحيح الا ترى ان المجنون والعاقل سواء فى اصل الكلام الا انه فسد لعدم القصد الصحيح والمخطى
غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق النايم والمغمى عليه واصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه
فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد
بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما فى السفر مع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ عن عقل مقام
القصد فى حق طلاق الخاطى لصح طلاق النايم بهذا الطريق ولقام مقام الرضا ايضا فيما يعتمد على
الرضا من البيع والاجارة ونحوهما لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان
المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول الشئ انما يقوم مقام غيره بشرطين
احدهما انه يصلح دليلا عليه والثانى ان يكون فى الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند
وجودهما الى الدليل مقام المدلول تيسيرا واحد الشرطين فى حق النايم مفقود لانه لا حرج فى
الوقوف على العلم باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتى به ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم
ينافى اصل العلم بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة
بيقين من غير حرج فى دركه فلا يصح فى حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا
فى حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغ نهايته بحيث يفضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة
ونحوها كما يفضى اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ عن عقل مقامه بل
يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضا **قوله** ويجب ان ينعقد بيعه يعنى
اذا جرى البيع على لسان المرء خطأ بان اراد ان يقول سبحان الله يجرى على لسانه بعت هذا العبد
منك بكذا وقال الاخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطاء اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق فلا رواية
فيه عن اصحابنا رحمهم الله ولكنه يجب ان ينعقد بيعه فاسدا كبيع المكره لان جريان هذا الكلام

ويدل اثر السرور [illegible]

باثر
الغيظ

في اصل وضعه اختياري وليس بطبيعي كجريان الماء وطول القامة فينعقد البيع لوجود اصل
الاختيار ويفسد لفوات الرضا قوله اما السفر فكذا السفر قطع المسافة لغةً وفي الشرع
هو الخروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام فما فوقها
بسير الابل ومشي الاقدام وانه لا يخل بالاهلية بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة ولا
يمنع وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها الا انه جعل في الشرع
من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة لا محالة حتى لو تنزه سلطان من بستان الى
بستان في خدمه واعوانه لحقه مشقة بالنسبة الى حال اقامته فلذلك جعل نفسه سببا للرخص
واقيم مقام المشقة يؤثر في قصر ذوات الاربع اثر السفر في حق الصلاة عندنا اسقاط الشطر
في ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا فكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي
رحمه الله حكم السفر ثبوت حق الترخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم يسافر
لم يجزه الا الاربع واذا فاتت لزمه قضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه المسئلة في فصل العزيمة
والرخصة واثره في الصوم تاخير وجوب ادائه الى ادراك عدة من ايام اخر دون اسقاطه فبقي فرضا
حتى صح اداؤه لان النص اوجب تاخيره بالسفر لا سقوطه لان السبب شهود الشهر لانه اخر
وجوب الاداء الى ادراك عدة من ايام اخر فلو صام بنية الفرض يقع فرضا لتحقق السبب كما في
الزكوة بخلاف شطر الصلوة على ما عرفت قوله لكنه لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب
التخفيف كان كالمرض فكان ينبغي ان يكون حكمهما سواء فيما ذكرنا من المسائل الا ان السفر لما
كان من الامور المختارة اي الامور التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
ضرورة لازمة يعني ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعوا الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان
المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان يلحقه آفة في بدنه او معناه ان الضرورة
الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف
قيل ان المكلف اذا اصبح صايما وهو مسافر لا يباح له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر
الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح مقيما وقد عزم على الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم
في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه
عليه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم تحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا
اذا مرض المقيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب
مشقة لما صلح سببا للترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي فيؤثر في اباحة
الافطار ولو افطر اي في حال السفر مع انه لم يحل له الفطر لم تلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة
في وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن
شبهة وان لم توجب اباحة وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطي انه تلزمه الكفارة اعتبارا

لاخر

لاخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر في اوله يعرى عن الشبهة وبعد السفر يقترن السبب
المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره يصير شبهة
كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف
ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث يسقط به الكفارة عنه لما قلنا ان السفر من الامور
المختارة ولا يزيل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط حكم تقرر
عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقطه باختياره اما المرض فامر سماوي فاذا وجد
في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر لو كان صايما وزوال الاستحقاق لا يتجزى
فيصير زايلا من اوله كالحيض يعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو
صار السفر خارجا عن اختياره اي عن الاختيار الكامل لان الاختيار الفاسد باق مع الاكراه ايضا
بان اكره السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا اسقط عنه الكفارة ايضا في رواية
الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كذا في فتاوى قاضي خان فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القايم ولم
يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان الصوم قايما لما اوجب شبهة بل اوجب الاباحة
حقيقة من اول النهار لكنه لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون علة لوجوب الكفارة
باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلك الجزء مستحقا على تقدير عدم تحقق المبيح الى اخر النهار
لانه مما لا يتجزى ثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل قوله واما الاكراه فكذا قيل الاكراه حمل
الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه قال الامام شمس الايمة
رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره ثم قال
في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه ومعنى فيما اكره به والمعتبر في
المكره تمكنه من ايقاع ما هدده به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان والمعتبر
في المكره ان يصير خايفا على نفسه من جهة المكره من ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير
ملجأ محمولا عليه طبعا الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او
موجبا غما ينعدم به الرضا باعتباره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا منه قبل الاكراه
اما لحقه او لحق انسان اخر او لحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم
فعلى هذا ينبغي ان يقال الاكراه حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على
ايقاعه ويصير الغير خايفا به فايت الرضا بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القيود ويمكن
ان يجعل فوات الرضا داخلا في الامتناع لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا
به فيكتفي بذكر احد القيدين كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار نحو التهديد
بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار
هو القصد الى امر محتمل للوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل لترجح احد الجانبين على الاخر

كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل فى قصده مستبدًّا والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيًّا
على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده فى المباشرة دفع الاكراه حقيقة
فيصير الاختيار فاسدًا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا **قوله** والاكراه بجملته اي
بجميع اقسامه لاينافى اهلية اى لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل
والبلوغ والاكراه لايخل بشئ منها ولا يوجب وضع الخطاب اى سقوطه عن المكره بحال سواء
كان ملجئا او لم يكن لان المكره مبتلى فى حالة الاكراه كما انه مبتلى فى حالة الاختيار والابتلا يحقق
الخطاب لانه لايثبت بدونه ثم استدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب فى حقه فقال
الايرى انه اي المكره فى الاتيان بما اكره عليه متردد بين فرض اى بين كونه مباشر فرض كما لو اكره
على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكرهه عليه حتى لو
صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة فى حقه بالاستثنا المذكور فى قوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله فكذا ههنا وحظر اى محظور كما فى
الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما فى الاكراه للصايم على افساد الصوم فانه
يبيح له الفطر ورخصة كما فى الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان ويأثم
المكره فيه اى فى الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما فى الاكراه على الزنا وقتل النفس ويوجر اخرى
كما فى الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا يثبت به الاجر كما فى سائر الفروض او يأثم
بالامتناع مرة كما فى الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر
عنهما الى ان قتل حرام ويوجر اخرى كما فى الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه
الامور علامة ثبوت الخطاب فى حقه لان هذه الاشيا لاتثبت بدون الخطاب ثم قيل لاحاجة الي
ذكر الاباحة فى التحقيق لانها داخلة فى الفرض او فى الرخصة لانه ان اراد بها ان الاقدام على الفعل
يباح له بالاكراه ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اراد بها انه يباح له ولو تركه يأثم فهو
معنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان كان مسافرا من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى
لو لم يفطر حتى قتل كان اثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر عليه فقتل كان ماجورا
ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب فثبت انه لاحاجة الى ذكر
لفظة الاباحة الا ان فى نفس الامر فرقا بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر فى غير حالة الاكراه فان حرمة
الافطار قد تسقط بعذر المرض والسفر وحرمة الكفر لا تسقط بحال فلعل الشيخ رحمه الله فرق بينهما
بهذا الاعتبار **قوله** ولا رخصة فى القتل والجرح والزنا اي زنا الرجل بالمراة بعذر الكره اصلا يعنى
سواء كان الاكراه ملجئا او لم يكن لا يثبت الترخص فى هذه الاشياء بالاكراه لان دليل ثبوت الرخصة
خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او
العضو عن التلف والمكره عليه وهو المقصود بالقتل فى استحقاق الصيانة عند خوف التلف

سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه فى حكم العدم
فى حق اباحة قتل المقصود بالقتل والترخص به لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة
حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله فى استحقاق الصيانة فلا
يثبت للتعارض وكذا الجرح حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما
لان لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه بالنسبة الى غيره الا يرى ان المضطر لايحل له ان يقطع طرف
الغير لياكله كما لا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت الترخص الا ان فى الاكراه على قطع يد
نفسه بان قيل له لنقتلنك او لتقطعن يدك فقطع يده يحل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند
التعارض فجاز له ان يختار الادنى ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة
طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك
فوات طرفه فثبت انهما سواء فى الحرمة عند مقابلة احدهما بالاخر ولا يقال الاطراف ملحقة بالاموال
فينبغى ان يرخص فى قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص له فى اتلاف مال الغير لانا نقول
الحاق الطرف بالمال فى حق صاحبه لا فى حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم لصيانة نفس الغير
ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة فى اتلاف المال ثبوتها فى اتلاف طرفه وكذا الزنا
لان فيه فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة
القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولو لم يكن للمراة قوة
الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل فلا يثبت
الترخص فيه بالاكراه للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا لم تكن المراة
ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة فغير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفراش وان
خلق من الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فاذا كان كذلك وجبت نفقة
الولد وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا قلنا الاصل ان ينسب الولد الى
من خلق من مائه ويجب نفقته عليه فانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزاني كان اهلاكا
حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي
الى الاهلاك ايضا **قوله** ولا حظر مع الكامل منه فى الميتة والخمر والخنزير اى لا تبقى الحرمة
مع الاكراه الكامل وهو الملجئ الاكراه الملجئ فى هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت
بالنص الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
استثنى حالة الضرورة والاستثنا من الحظر اباحة فبقيت هذه الاشيا حالة الضرورة على
الاباحة المطلقة فكان الممتنع منتنا ولها مضيعا دمه فصار اثما ان كان عالما بسقوط
الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة واكل الطعام المباح وشرب الماء فى هذه الحالة وان لم يعلم
بسقوطها يرجى ان لا يكون اثما لانه قصد اقامة حق الشرع فى التحرز عن ارتكاب المحرم فى زعمه

وهذا لان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفى فيعذر بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه
قبل ان يشتهر يجعل عذرا فى ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة فى حق من اسلم فى دار الحرب ولم يعلم
بوجوبها عليه كذا فى المبسوط وانما قيد بقوله مع الكامل منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالاكراه
القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد فى الاكراه القاصر بان شرب
الخمر لم يحد استحسانا وفى القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه بالحبس فى الافعال فوجوده
كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه لو تكامل بان كان ملجئا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه
يصير شبهة كالملك فى الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة فى اسقاط الحد عن الشريك بوطيها
قوله ورخص اى المكلف فى الاشياء المذكورة فى الاكراه الكامل دون القاصر وذلك لان
حرمة اجراء كلمة الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاده
بوحدانية الله تعالى والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى حرام دائما الى الابد لا تسقط حرمته
بالاكراه بل بقى حراما مع الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد
صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة
واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالاجراء يفوت الدوام
وذلك لا يوجب خللا فى اصل الايمان لبقاء الطمانينة ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة
كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه فى النفس صورة ومعنى فاجتمع
ههنا حقان حق العبد فى النفس وحق الله تعالى فى الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه على
حق الله تعالى لشدة حاجته وغناء الله تعالى فكيف اذا ترجح حقه ههنا لانه يفوت فى الصورة
والمعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر
فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى فكان شهيدا وكذا الحكم فى سائر حقوق الله تعالى
حتى لو اكره بما فيه الجاء على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان
يترخص بما اكره عليه لان حقه فى نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان
صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم
والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما فعله اظهار الصلابة فى الدين وان كان المكره على الافطار
مسافرا اى ان يفطر حتى قتل كان اثما لانه تعالى اباح له الفطر بقوله عز اسمه فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان فى حقه كلياليه وكايام شعبان
فى حق غيره فيكون اثما فى الامتناع بمنزلة المضطر فى فصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح لان الصوم
فى حقه عزيمة قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة له رخصة فان
ترخص بالرخصة فهو فى سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له وكذا الحكم فى اتلاف
اتلاف مال الغير حتى لو قيل له لتقتلنك او لتاخذن مال هذا الغير فدفعه اليه او ترميه

فى

فى مهلكة كان فى وسعه من ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان
يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس
لما بينا ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير
حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى لان عصمة المال لاجل صاحب المال باقية حالة الاكراه
لبقاء حاجته اليه فبقى حرام التعرض فى نفسه لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض
حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال
فصار شهيدا قوله وانما فارق فعلها فعله فى الرخصة حيث رخص لها فى التمكين من
الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل فى الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان
تعرضا لحق محترم فى المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذى هو المانع من الترخص
فى جانب الرجل لان نسبة الولد لا تنقطع عنها فيثبت الترخص عند الاكراه الكامل بخلاف
الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاهلاك فى فعله فلم يترخص له فى ذلك ولهذا
اى ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص فى جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه
بالقيد او بالحبس شبهة فى درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص فى
حقه لا يصير القاصر شبهة فى سقوط الحد كما فى الاكراه على القتل وكان القياس ان لا يسقط
الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة رحمه الله اولا وهو قول زفر رحمه الله لان الزنا لا يتصور من
الرجل الا بانتشار الالة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف
المراة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية الا ان فى
الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة رضى الله عنه وهو قولهما لان الحد مشروع
للزجر ولا حاجة اليه فى حالة الاكراه لانه كان منزجرا الى ان يتحقق الاكراه وخوف
التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا لاقتضاء الشهوة فيصير
ذلك شبهة فى اسقاط الحد عنه وانتشار الالة لا يدل على عدم الخوف وانه قد يكون طبعا
بالفحولية المركبة فى الرجال وقد يكون طوعا الا ترى ان النائم قد تنتشر الته طبعا من
غير اختيار له ولا قصد فلا يدل ذلك الانتشار على عدم الخوف قوله فثبت بهذه الجملة وهى ان
الاكراه لا ينافى اهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافى الاختيار حتى يثبت هذه الاحكام
المذكورة ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال شئ اى لابطال حكم شئ من الاقوال مثل الطلاق
والعتاق والبيع والافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها
فثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار حيث عرف الشرع
واختار اهون الامرين الا بدليل غيره على مثال فعل الطايع والضمير للحكم اى لكن يتغير
الحكم بدليل غيره بعد ما صح الفعل فى نفسه كما يتغير فعل الطايع بدليل يلحقه يوجب

تغيير موجبه فان موجب قوله انت طالق او انت حر وهو وقوع الطلاق او العتاق حيث يثبت عقيب التكلم به الا اذا الحق به مغير من تعليق او استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب او تمكنت فيها شبهة فكذا يثبت موجب اقوال المكره وافعاله الا عند وجود المغير لما قلنا لانها صادرة عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال الطايع واقواله قوله وانما يظهر اثر المكره اي الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فاين يظهر اثره فقال لا يظهر اثره الا في امرين فاثره اذا تكامل بان كان ملجئا في تبديل النسبة اذا احتمل ما اكره عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثره اذا قصر بان لم يكن ملجئا كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة واما ان يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قول او فعل فلا فيفسد بالاكراه اي بالكامل والقاصر جميعا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكراه بنوعيه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ به فينعقد بصفة الفساد لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطايع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح رضاه قد تم والفساد كان بمعنى في غير ما يتم به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او بخيار فاسد اذا اسقط من له الاجل او الخيار ما شرط له قبل تقريره وكان البيع جايزا فكذا هذا ولا تصح الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة او فيء في ايلاء او عفو عن دم عمدا او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجأ اي الاقرار محمول عليه والاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك يفوت بالالجا لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اي عدم المخبر به بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضا ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل الهزل في تفويت الرضا ومن هزل باقراره لغيره وتصادقا عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكراه بمنزلة شرط الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك علي الف درهم على اني بالخيار ثلاثة ايام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب المال ايضا حتى لو قال كفلت لفلان عن فلان بالف درهم على اني بالخيار لا يلزم المال

واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو خبر عن الماضي فلا يصح معه شرط الخيار والاكراه ههنا متحقق فانما يعتبر بموضع صح فيه شرط الخيار وكذا لو اكره على ان يقر لعبده انه ابنه او لجاريته انها ام ولده لا يعتق ولا تكون ام ولد له لان هذا اقرار عن امر سابق خفي والاكراه دليل على انه كاذب فيما يخبر به فان قيل اليس ان عند ابي حنيفة رضي الله عنه قوله لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني يوجب ان يعتق عليه وهناك نتيقن بكذبه فيما قال فوق ما نتيقن بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا نفذ العتق ثمه ينبغي ان ينفذ ههنا بالطريق الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رضي الله عنه ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالتكلم حقيقة وقد ترجح جهة الكذب فيه بالاكراه فبطل الكلام من المبسوط قوله واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع انما تعرض لجانب المراة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امراته على الف وقد دخل بها والمراة غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المراة للزوج لانها التزمت المال طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة فاما اذا اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم ففعلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المراة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا سواء كان الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امراته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها واذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا رحمهم الله جميعا احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال فقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل الى اخره وبيانه ان الهزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق ثم نظر ابو حنيفة رضي الله عنه الى التزام المال في جانب المراة فقال لما لم يؤثر الهزل في السبب صح التزام المال مع الهزل موقوفا على ان يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به واما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بهما فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فصار كان المال لم يذكر اصلا ونظر ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى جانب الطلاق فقالا ان ما يدخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لما لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لا يؤثر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيتبع الطلاق ويلزم حسب لزومه ولم يعمل فيه الهزل وشرط الخيار فاما ما دخل

على السبب مثل الاكراه فيؤثر بالمال في المنع دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا بالذكر كما ان الثمن
لا يجب في البيع الا بالذكر فلم يكن بد من صحة الايجاب في الخلع كما لا بد منه في البيع وما دخل على السبب يمنع
صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال بغير ذكره
كما في خلع الصغيرة على ما قلنا فتبين بما ذكرنا ان قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق
على المذهبين **قوله** واذا اتصل الاكراه الى اخره ذكر الشيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا كان كاملا في تبديل
النسبة فشرع في بيانه فقال واذا اتصل الاكراه الكامل اي الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه الة
لغيره اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه نسب
الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان اخر
ومع المكره ما اوجب جرح المقتول بان قال اقتله بالسيف او لاقتلنك فقتله به وجب القود على المكره
بالاجماع كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجبت الدية
على عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبول على حب الحيوة فلما
هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه يقدم عليه
وان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع فاذا
عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة
الى المكره بجعل المكره الة له من غير ان يلزم منه تغير محل الجناية واذا ترجح الاختيار الصحيح صار
المكره في حكم عديم الاختيار والتحق بالالة التي لا اختيار لها بمنزلة السيف او عصا اذا استعمله المكره
في اتلاف النفس او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الالة وهذا في الاكراه الكامل اما القاصر
وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او قيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان
والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالالة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف
على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فيبقى الفعل مقصورا على المكره **قوله** اما فيما لا يحتمله
اي في الفعل الذي لا يحتمل ذلك الفعل ان يصير المكره فيه الة للمكره فلا يستقيم نسبته اي نسبة
الفعل الى المكره للاستحالة فلا تمنع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح لم يعارضه
الفاسد ههنا فبقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة
الاختيار الصحيح اياه الا ترى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بينا ان المكره متردد بين
فرض وحظر ورخصة فيصلح لاضافة الحكم اليه قال الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح
والمراد من قولنا يصلح الة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد
التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح الة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا
حمل غيره عليه يبقى مقصورا عليه **قوله** وذلك اي ما لا يحتمل ان يصير المكره فيه الة مثل الاكل فانه
لا يحتمل النسبة الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا رحمهم الله حتى لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد

صومه

صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح الة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على المكره
فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة
وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح الة له من
حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره
على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف
الاكراه على العتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل
المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء
وان كان شبعانا يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل
في الفصل الثاني قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره
جائعا وحصلت له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فكان
المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له
بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصر
اكلا لطعام المكره باذنه لانه لا يمكنه ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب
لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام الطعام في يده او فمه فيتعذر ايجاب ضمان
الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار اكلا طعام
نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعانا لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على
اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كله من القيمة **قوله** والاقوال كلها لان المرء لا يتصور ان يتكلم بلسان
غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم ولا يجعل
كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح الة للمكره فان
من وكل رجلا بطلاق امراته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف
الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حنث فعلم ان الوكيل صار الة
للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع
بنصف الصداق على المكره ولو لم يصر الة لما رجع فاذا صار الة للمكره صار كان المكره طلق
امراة المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغوا قلنا المكره انما يصلح الة للمكره فيما لو اراد المكره
مباشرته بنفسه لقدر عليه فينزل فاعلا بمباشرة غيره تقديرا فاما فيما لا يقدر عليه بنفسه
فلا يمكن ان يجعل فاعلا كما في تطليق امراة نفسه واعتاق عبده امكن ان يجعل متصرفا بنفسه
فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا تقديرا فاما تطليق امراة المكره واعتاق عبده فلا
يمكن ان يجعل مباشرا بنفسه فكيف يجعل المكره الة له فبقي الفعل مقتصرا على المكره وهكذا نقو

ل

وغيرها

فى جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة ونحوها فنحن لا ننظر الى التكلم بلسان المخبر لانه
لا يتصور وانما ننظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان فى وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل
غيره آلة له ومتى لم يكن فى وسعه لم يجعل غيره آلة له كذا فى الطريقة البرغرية ولا يلزم عليه كلام
الرسول فانه بمنزلة كلام المرسل على ما قيل لسان الرسول لسان المرسل لان ما ذكرنا هو الامر
الحقيقى وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان
الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كالمشافهة وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال
قوله وكذلك اى ومثل ما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة فى ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل فيما
يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل اى محل الاكراه او محل الجناية
غير الذى يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك اى محل الاكراه او الجناية يتبدل بجعل المكره آلة
لغيره مثل اكراه المحرم على قتل الصيد هذا اضافة الى المفعول ان ذلك اى القتل يقتصر على الفاعل
فى حق الاثم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشر فيه آلة كما لو كان المكره عليه شاة وهو استحسان
وفى القياس لا شئ عليه ولا على الآمر ان كان حلالا اما الآمر فلانه لو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه
شئ فكذا اذا اكره غيره عليه واما المامور فلانه صار آلة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل
فى جانبه كما فى الاكراه على قتل المسلم ووجه الاستحسان ان قتل الصيد منه جناية على احرامه وهو
بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجنى
على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكراه ولو جعل اى المكره آلة للمكره لتبدل محل الجناية لان
محل الجناية حقيقة احرام المكره وان كان هو الصيد صورة فلو جعل آلة لصار محلها احرام المكره
لو كان محرما ولخرج الفعل عن كونه جناية لو كان المكره حلالا وفيه خلاف المكره اى فى جعله
آلة او فى تبديل محل الجناية مخالفة المكره المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل فى محل كان ايقاعه فى
محل آخر مخالفة له ضرورة وبطلان الاكراه لان الفعل الواقع فى ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن
الاكراه واقعا بطريق الطواعية حسد فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الامر الى
المحل الاول وهو احرام المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره تحقق ما وجد من المكره حقيقة وهو
الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه بطل النقل بطلانه ايضا فيعود الامر اى الجناية الى
المحل الاول وهو احرام المكره يعنى ينسب الفعل الى المباشر ليكون جناية على احرامه ولما لم يلزم
من نقل الفعل العود الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكره ابتداء قطعا للمسافة واحترازا
واحترازا عن الاشتغال بما لا فائدة فيه وذكر فى المبسوط ولو كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد
منهما كفارة اما على المكره فلما بينا واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده يلزمه الكفارة فكذا
فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة فى ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه
الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فكذلك ههنا

المصدر

ولهذا

233

ولهذا لو توعده بالحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على المباشر لان تاثير الاكراه بالحبس اكثر
من تاثير الدلالة والاشارة ووجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ولو كانا حلالين فى الحرم وقد
توعده بقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء فى حكم ضمان المال ولهذا لا يتادى بالصوم
ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد بتعدد الفاعلين وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة
ضمان المال وبمنزلة الكفارة فى قتل الآدمى خطأ ولو توعده بحبس كانت الكفارة على القاتل
خاصة بمنزلة ضمان المال **قوله** ولهذا اى ولان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل
على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه آلة
لغيره لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو اى القاتل لا يصلح فى ذلك
اى فى الاثم آلة لغيره لان الانسان فى الجناية على الدين لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه ان
يكتسب الاثم على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبدل محل الجناية لانها حينئذ تكون واقعة على
دين المكره وانه لم يأمره بذلك فيعود الامر الى المحل الاول كما فى المسئلة الاولى فصار
المكره فاعلا فى حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الميراث بنسبة الفعل
اليه بجعل المكره آلة له لعدم لزوم تبدل محل الجناية وصار المكره فاعلا فى حق الاثم لتعذر
النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل وانما صار آثما لانه اختار موت المقتول وحقق موته بما
فى وسعه وهو الصالح لزهوق الروح وآثر روح نفسه على من هو مثله فى الحرمة واطاع المخلوق
فى معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل
القلب وهو لم يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان
يتكلم بلسان غيره فلذلك بقى الاثم عليه **قوله** وكذلك اى وكما قلنا ان القتل يقتصر
على المباشر فى حق الاثم قلنا ان المكره الى آخره اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشترى
ملكا فاسدا حتى نفذ اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وقال زفر رحمه الله لا يملكه ولو سلم
طائعا ينفذ البيع ويقع به الملك بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره
على الهبة فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم وجه
قوله انا حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه لا يصلح فيه آلة لغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم
فامر حسى يصلح ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذى
هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشترى فلا يقع به
الملك والدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشترى لو وهبه او تصدق به او باعه يفسخ
عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا يفسخ عليه كما فى البيع الفاسد ولنا
ان هذا البيع منعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة
واما الانعقاد فلمساعدة الخصم عليه ولهذا لو اجاز وسلم طائعا ينفذ واما الفساد فلفوات
زفر

الارش

شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة في بدل الربوي
يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان
التسليم قد تحقق من البايع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البايع متمم سبب الملك ولهذا
كان له شبه بابتداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا
الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه
ولو جعل المكره آلة لتبدل المحل اي محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف
في المبيع ولتبدل ذات الفعل فانا لو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه
غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز
ان يتبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البايع فيحصل الملك به للمشتري كما لو
سلم طايعا وقد نسبناه اي الفعل الى المكره من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متمم للتصرف
من وجه ومفوت يد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البايع من حيث انه اتمام للعقد لانه لا
يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه لا يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان
عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري او تسليما محضا حتى لا يكون للبايع الرجوع
على المكره بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلمه وان شاء ضمن المشتري
فاما الجواب عن قوله ينفسخ التصرفات ههنا في البيع الفاسد لا ينفسخ فهو ان القبض مع كون البيع
فاسدا حصل بغير رضا البايع وفي البيع الجايز لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون رضا البايع وتصرف
المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ ينفسخ ففي الفاسد اولى **قوله** واذا ثبت انه اي انتقال الفعل
من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكمي صرنا اليه في اتلاف النفس والمال لا حسي
استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحس وجوده
منه يعني من شرط هذه النسبة اليه ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولا يحس وجوده منه
يعني اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه
حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم حتى
يقتصر الاعتاق عليه ويكون الولاء له لان التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور
من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه
بان يجعل المكره آلة له فيه ومعنى الاتلاف منه اي من الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا
الاعتاق يتضمن اتلاف مالية العبد معنى فينتقل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لانه يتصور
منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة له فيه لانه اي الاتلاف منفصل عن الاعتاق
في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق فيحتمل للنقل الى المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء
كما بينا فكذلك يرجع المكره على المكره بقيمة العبد موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان

الاتلاف

الاتلاف لا يختلف بالايسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره
كما في الرجوع عن الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق
وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا
سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يلزم عليه
المحرم اذا قتل الصيد بالاكراه حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يفتي به ولا
يقضى به فلو رجع رجع بضمان يقضى به وقد عرف ان ضمان العدوان مقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب
عليه زيادة على ما اتلف **قوله** وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا فاما
الاصل فيه الشافعي فهو ان الاكراه ان كان بغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل
الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول باعتبار القصد ترجمة
عما في الضمير ودليلا عليه والاكراه يفسد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد الا يرى ان
الكلام لا يصح من النايم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة
الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو
مراد في قلبه فصار في الافساد فوق الذي لا قصد له ولم يرد سبا اخر فكان كل كلامه بمنزلة الاقرار
فان الاكراه لما دل على ان المقر لم يرد اظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره
كاقرار المجنون وكذلك ساير كلامه لان الاكراه دال على عدم قصد القلب الذي يبتنى صحة الكلام
عليه وان كان بحق يصح تصرفاته حتى لو اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق
بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام حيث لا يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على
بيع ماله صح لانه اكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك
التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا يكون محكوما بصحته
لان الشرع لا يامر بشيء غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع
عنه شرعا فلا يثبت ولا يصح والاكراه بالحبس اي الحبس الدايم مثل الاكراه بالقتل عنده في ابطال
القول والفعل عن المكره اصلا لان الاكراه بالحبس يعدم الرضا وبطلان القول والفعل عن المكره
في الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه كيلا يفوت حقوقه بدون اختياره وتحقيق
العصمة ههنا في دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضا بن والحقه فيجب الحاق الاكراه بالحبس
بالاكراه بالقتل دفعا للضرر واذا وقع الاكراه على الفعل بطل اي سقط حكم الفعل عن الفاعل اصلا
اذا تم الاكراه سواء امكنت نسبة الفعل الى المكره او لم يمكن وتمامه بان يجعل عذرا يبيح
الفعل شرعا كالاكراه بالقتل او الحبس الدايم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار
رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يجب كلمة الردة بالاكراه ويجب غيرها
ولا يباح القتل والزنا بالاكراه كذا في ملخصهم وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها

تدلُّ على تمام العذر في حق الله تعالى كما في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حالة الاكراه عرف ان
الاضطرار قد تحقق فكان تاماً ثم ان امكن ان ينسب الفعل الى المكره ينسب اليه والا يبطل اصلاً فاذا
اكره على اتلاف مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح الةً له في الاتلاف فينسب الفعل
اليه فيجب الضمان عليه ولو اكره المحرم على قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرم او الصايم على
الافطار لا شيء على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكره لان المكره يحتمل ان يكون الةً له
فينسب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي قد باشر ابيح له الاقدام عليه ولا يفسد
الصوم في صورة الافطار لان الحظر يزول بالاكراه فيلتحق الافطار بابتلاع البزاق والاكل ناسياً
ولو اكره على الزنا يجب الحد على الفاعل لانه لم يحل له الفعل ولو اكره على القتل يجب القصاص على المكره
لانه لما لم يحل له الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر الةً ولهذا ياثم بالاتفاق ولو صار
الةً لما اثم ويجب على المكره ايضاً بالتسبب لان التسبب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشر عنده
وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الفعل لانه لا يعدم الاختيار لكن ينتفي به الرضا يعني سوا كان ملجئاً
او لم يكن او يفسد به الاختيار يعني اذا كان ملجئاً ولما لم يوجب الاكراه الا فوات الرضا او فساد
الاختيار ولم يوجب اعدام الاختيار لا يكون له اثر في اهدار التصرف قولاً ولا فعلاً فوجب ترتيب
الاحكام على فوات الرضا او فساد الاختيار لا على عدم الاختيار كما مر تقريره والله اعلم

باب حروف المعاني

انما اخر الشيخ هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم
النحو لا من قسم الفقه الصرف الا انه لما تعلق به بعض احكام الشرع اورده في هذا الكتاب
تتميماً للفايدة واليه اشار في اعتذاره بقوله فشطر من مسايل الفقه يبتني عليها والشطر النصف
الا انه يستعمل في البعض توسعاً في الكلام واستكثاراً للقليل كما قال النبي عليه السلام في الحايض
تقعد شطر عمرها اي بعضه ومثله في التوسع قوله عليه السلام تعلموا الفرايض فانها نصف
العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام
ويطلق على ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء على ما يدل بنفسه على معنى في غيره كما فسر في علم
النحو بان الحرف ما دل على معنى في غيره ويسمى الاول حروف التهجي اي التعدد من هجا الحروف
اذا تعددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسماء او لدلالتها
على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلافها في بكر وبشر
فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى بخلافها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف
على المذكور في الكتاب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومن واذا ولكن
ولما كان اكثره حروفاً سمي الجميع بهذا الاسم **قوله** واكثرها وقوعاً حروف العطف العطف
في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الاخر فالعطف في الكلام ان ترد احد
المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفايدته الاختصار

واثبات

واثبات المشاركة والاصل فيه اي في العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو
على مجرد الاشتراك وساير الحروف تدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفاء توجب الترتيب
معه وثم توجب التراخي معه فكانت الواو المتمحضة لافادة الاشتراك اولى بالاصالة لانها
بمنزلة المطلق وساير الحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد **قوله** وهي لمطلق الجمع عندنا
من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا ترتيب كما
زعموا على اصل ابي حنيفة في مسئلة الواو كما سياتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي يعني انها
تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير
ان تدل على كونهما معاً بالزمان او على تقديم احدهما على الاخر وفي عطف الجملة على اشتراكهما في
الثبوت هذا هو مذهب جماعة من العلماء من اهل اللغة وايمة الفتوى اي اهل الشرع والفتى
الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة او احداث حكم او
تقوية لبيان حكم مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي هي للترتيب ونقل
ذلك عن الشافعي ايضاً ولهذا اوجب الترتيب في الوضوء عملاً بقضية الواو وروي عن الفرا
انها للترتيب حيث تستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجملة
فكقوله تعالى واركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روي ان الصحابة رضي الله عنهم
لما سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدا وقد نزل قوله
تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله قال ابدؤا بما بدا الله ففيه دليل على انها للترتيب من
وجوه احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حيث قال ابدؤا بكذا فانه عليه
السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب
عند اشتباههما عليهم انها للجمع او للترتيب فثبت بنصه عليه السلام انها للترتيب والثالث
انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السوال لانهم كانوا اهل اللسان ولا تعارض بانها
لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضاً لانهم يقولون يجوز ان يكون سوالهم لتجويزهم
اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزاً بناءً على الغالب وتمسكت العامة بقوله تعالى في
سورة البقرة وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة وقوله عز وجل في سورة الاعراف وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجداً والقصة واحدة امراً وماموراً وزماناً ثبت ذلك بنقل
ايمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول
ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه وبانه لو افاد الترتيب لكان قوله
رايت زيداً وعمراً قبله متناقضاً ولكان قوله رايت زيداً وعمراً بعده تكراراً والاول
باطل والثاني خلاف الاصل قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في
الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر

وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو
ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وسكت لان احدهما اذا تقدم
على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتمعا معه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد
اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر
ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو كان بمنزلة قولك جاءني زيد
فعمرو في جعلك الاختصام مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما
ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع يوضح ما ذكرنا انه لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت
طالق تطلق في الحال فلو كان موجبها الترتيب لتعلق الطلاق بالشرط كما في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وكذا لو قال لا تاكل السمك وتشرب اللبن بنصب الباء يفهم منه المنع عن
الجمع بينهما ولو استعمل الفاء مكانها لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تاكل السمك فانك ان اكلته
احتجت الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على الترتيب وكذا لا تدل
على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله سيان عندي قيامك
وقعودك وقيام واحد وقعوده معا يستحيل وجودهما فدل انها لا تتعرض للقران ايضا وكانت لمطلق
لمطلق الجمع **قوله** وانما ثبت الترتيب جواب عما يقال لو لم تكن الواو للترتيب وكانت لمطلق
الجمع عند ابي حنيفة رحمه الله لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلاث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية
ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق كما لو قال لها ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ولو لم تكن
للمقارنة عندهما لما وقع الثلاث في هذه المسئلة بل وقع الاول ويلغو ما بعده لعدم المحل
كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة
عند ابي حنيفة رحمه الله بموجب الواو وانما ثبت بناء على ان الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة
الاول لا بنفسه وذلك لان قوله ان نكحتها فهي طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف
عليه لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد فتعلق هذا الطلاق بالشرط
بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فتتوقف على الاولى لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة
مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا احتيج الى
الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فيتعلق الثاني
بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة ثم او بعد
بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او طالق او قال وطالق بعده وطالق
بعده فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا
تعلقن بهذا الترتيب ينزلن كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا
نظمت في سلك وعقد راسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فكذلك

نحو

يقع على الاول ويبطل ما بعده لعدم المحل فثبت ان الترتيب ثبت بهذا الطريق لا موجبا للواو فلو
تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما تبطل بقضية الواو والواو لا توجب القران
كما لا توجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخر الشرط حيث يقع الثلث لان الاول توقف على
ذكر الشرط لكونه مغيرا كالثاني والثالث فتعلقن معا فيقعن بذلك ولم تثبت المقارنة عندهما
بقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبتت بناء على ان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف
عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير كاملة والجملة الاولى
تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به
الاولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما
ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب صفة
الترتيب اذ الواو لا توجب ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كما لو
كرر الشرط ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق
فالحاصل ان الطلقات تعلقت بالشرط بلا واسطة عندهما فينزلن جملة وعنده تعلق الثاني
والثالث بواسطة وواسطتين فينزلن على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار
هذه المسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحسوس علق بحبل واحد اوجب
التعليق بشرط واحد الوقوع على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة
ولكن الشبهة في هذه المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلما به فكان التعاقب
في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزية بالشرط تكلما بها ولكنه
لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في
الوقوع لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان تعلق به جملة كما
لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني ان المتعلق ليس
بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا
للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة
الوقوع فان وجد ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع ككلمة ثم او ما يبتني وصفا له بعد الوقوع
ككلمة بعد يثبت الترتيب ويصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا فاما هذا
الوصف فاما الواو فلا توجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا تكون وصفا لما يقع زمان
الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها في حق الواقع والله اعلم **قوله** وفي قوله
اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض اخر يرد على هذا الاصل وهو ان رجلا لو زوج
امتين لرجل برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما كان النكاح موقوفا
على اجازته فان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان

المعلق

المعلق

الجمع لم يتحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزوم العقد ولو
اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك بطل
نكاح الثانية لما سبقته ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح
الثانية فلو لم توجب الواو الترتيب لما بطل نكاحها كما لو اعتقهما معا ولو زوجه الفضولي
اختين في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان
قال اجزتهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين
متصلين بان قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذه المسئلة تدل على ان الواو
للمقارنة فاشار الشيخ رحمه الله الى الجواب والى الفرق بين المسئلتين فقال لم يبطل نكاح الثانية
في مسئلة الامتين بمقتضى الواو وانما بطل بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطفت بعضها
على بعض ولم يكن في اخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله
اعتقت هذه وهذه لا يغير اخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح نكاحها لا يتغير
نكاح الاولى وعتقها بوجه فعتق الاولى قبل التكلم بعتق الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح
الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه لو
تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف
حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم وكان في
حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة
فلهذا ابطل نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقهما ثم لم يصح التدارك بعد
باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله بخلاف مسئلة الاختين لان اخر الكلام اذا كان
يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء واخر الكلام ههنا يغير اوله
لانه اذا لم يضم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى فاذا ضم اليها بطل نكاحهما للجمع بينهما
نكاحا وهو معنى قوله واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز فنزل اخره منزلة الشرط
والاستثناء فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلذلك بطلا فثبت ان الترتيب
والمقارنة في المسئلتين ثبتا بدليل اخر لا لموجب الواو والفضل الزيادة وقد غلب
جمعه على ما لا خير فيه ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فضولي وهو في اصطلاح الفقهاء
من ليس بوكيل وفتح الفاء خطاء كذا في المغرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كاملة
بخبرها الباء متعلقة بكاملة اي كما لها بخبرها فلا يجب بهذا العطف المشاركة في الخبر
وذلك اي مثال دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية
تطلق واحدة وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر
الاسلام وهذا فصل من الكلام بل هي للعطف كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشركة في

الخبر لان الشركة انما تثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادته بدونها لا
بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار
ولهذا قلنا اي ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك
الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل
اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا قد ارتفعت
بالاولى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه ففي المسئلة
المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف الاستبداد
اي التفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود
وهو افادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدته
تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان في
مسئلة الكتاب وان كانت المراة غير مدخول بها بلا خلاف وكذا لو قال لامراته انت طالق
ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق تلك التطليقة بدخول الدار الثانية
تلك التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة
لطلقت ثنتين ولا يلزم على ما ذكرنا هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في خبر
الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلاثا ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين
لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان علي الف درهم ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما
تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف لانا نقول تعذر ههنا اثبات
الشركة لان في تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة قوله
وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان
موجب الكلام يفوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة للثلاث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل
فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري اتفقوا انه لو قال لغير
المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق فطالق فطالق
انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث تطليقات كما لو كرر
الشرط صريحا مع تخلل الازمنة وانما يصار اليه اي الى الاستبداد في قول الرجل جاني زيد وعمرو
وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة استحالة الاشتراك اذ المشاركة لاثنين في مجيء واحد كما
ولا امراتين في طلاق واحد لا يتصور فصار استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا واشترا

فحبر الاول من غير استبداد اصليا فلا يصار الى الاول الا عند الضرورة **قوله** وقد يستعار
الواو للحال اعلم ان الاصل فى الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينتظم
الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا
وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو وكان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون
مغنيا عن تكلف تعلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفايدة غير متحدة بالجملة
السابقة كما فى الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها بجهة جامعة بينهما كما ترى فى نحو جاء زيد وفرسه
يعدو يبسط العذر فى ان يدخلها واو للجمع بينها وبين الاول مثله فى نحو قام زيد وقعد عمرو
وهذا معنى استعارة الواو للحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اي الواو بجمع المطلق وكان الاجتماع
الذى بين الحال وذى الحال من مجوزات الاستعارة فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى
حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اى وقد فتحت ابوابها قبل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها
واما ابواب الجنة فمتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان
تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكراما له وتاخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق له
اليق بالكرم فلذلك جيء بالواو وكانه قيل حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها من قبل وجواب اذا محذوف
اي اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها ونالوا
المنى وانما حذف لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف **قوله**
وقالوا فى قول الرجل الى اخره اذا قال لعبده أدّ الىّ الفا وانت حرّ انه لا يعتق ما لم يؤدّ
وكذا اذا قال انزل وانت امن لا يأمن ما لم ينزل جعلوا الواو فى المسئلتين للحال لانه لا يحسن
العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع
وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلوها للحال
والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزول كما فى قوله ان دخلت
الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الىّ الفا
فانت حر وان نزلت فانت امن هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا
الكلام فان الواو دخلت فى قوله انت حر وانت امن لا فى قوله أدّ وانزل فيقتضي ان يكون الحرية
شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما فى قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان
المرض شرطا لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كان الحرية والامان سابقين
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا
انتفى التعليق كان كل واحد واقعا فى الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله
عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو شايع فى الكلام قال الله تعالى وكم من قرية
اهلكناها فجاءها باسنا اى فجاءها باسنا فاهلكناها على احد التاويلين وقال روبة ومهمه مغبره

ارجاؤه

ارجاؤه كان لون ارضه سماؤه واراد كان لون سمائه من غبرتها ارضه فيكون التقدير كن حرا
وانت مؤد الفا وكن امنا وانت نازل اي انت حر وانت امن فى هذه الحالة وانما يحمل على هذا لانه
لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس
فى وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط
اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل
بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذى هو شعبة من اخراج الكلام
لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة والثانى ان قوله وانت حر وانت امن من
الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لا من
الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان فى الحال فيكون
معناه أدّ الىّ الفا مقدرا للحرية فى حالة الاداء وانزل مقدرا للامان فى حالة النزول ولما
اثبت المتكلم الحرية والامان فى حالة الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين فى الحال
والثالث ان الجملة الواقعة حالا قايمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت
حكمه ويصير معنى الكلام أدّ الىّ الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء
والامان متعلقا بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان فى قوله ائتني اكرمك وذكر فى بعض
الشروح انه لما جعل الحرية حالا للاداء اى وصفا له لا تثبت سابقا عليه اذ الحال لا يسبق ذا الحال
والصفة لا تسبق الموصوف **قوله** واما الفاء فانه للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود
الثانى بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمروا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع
عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل فى الاجزية لان من
حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط بلا فصل وتستعمل فى احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة
رتبة ذهنية ولهذا اى ولان موجب الفاء ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه
الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اى من غير
ان تشتغل بينهما بعمل اخر وتؤخر الدخول فى الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار
الاخيرة اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد وقد تدخل الفاء على العلل
الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا تدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها
تدخل على العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دايمة كانت فى
حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن
هو فى قيد ظالم او حبس ذى سلطان او ضيق ومشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص ابشر فقد
اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذى هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار
وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل والابشار لازم ومتعد يقال بشرته

بمولود فاستبشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث ولهذا او لان
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لعبده أدّ الي الفا فانت حر انه يعتق للحال
لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه أدّ الي الفا فانك حر فيتنجز به العتق ويصح دخول
الفاء عليه لان العتق بعدما ثبت له دوام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال هلا
جعلت قوله أدّ الي الفا علة وقوله فانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لافضائه
الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر كما في صورة الواو ولانا نقول ان جعلناه
كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير
ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة
على الحكم لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة
يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار **قوله** واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون
بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جائني زيد ثم عمرو او قلت
ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول ضربت زيدا ثم عمرا بعده
بشهر ولا يصح ذلك في الفاء ثم عند ابي حنيفة رضي الله عنه التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم
والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو قطع الكلام ثم استأنف قولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت
لمطلق التراخي فتدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم
جميعا اذ لو كان في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا يرى ان هذه الكلمة دخلت
على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ
صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ
متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف لا يصح
مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف بيانه فيمن قال الى اخره هذه المسئلة على
وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها واما ان قدم الشرط
او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعند ابي حنيفة يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف لا يتوقف
اول الكلام على اخره وان وجد المغير في اخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال
وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق
لا ينزل في المحل ولغا الثالث لانها بانت لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام
الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعليق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به
الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى

قوله ثم طالق بلا مبتداء ولو استأنف به حقيقة لا يقع شئ فكذا اذا صار مستأنفا حكما
لانا نقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فاما التعليق
بالشرط فمبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل
حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعليق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخول
بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال وهو ظاهر وعندهما يتعلق الكل
بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة
التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات المحل
بالبينونة **قوله** وقد تستعار بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يجعل مستعارا
للوصل للواو احترازا عن الالغاء للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف
وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل
بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقته ثم اذ الايمان
هو الاصل المقدم الذي يبتني عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك
الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب
الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين
الوقتين في جائني زيد ثم عمرو وقال في هذه الاية جاء بثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة
والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في
التيسير انما للترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اي ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا وهو
كقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ثم ساد قبل ذلك جده ولهذا قلنا في قوله عليه السلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير ان ثم بمعنى
الواو بدلالة صيغة الامر فانها للايجاب ولا وجوب الكفارة قبل الحنث بالاجماع **قوله**
واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا
والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جائني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار
بمجئ زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت
ما جائني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جائني زيد بل ما جائني عمرو فكانك
قصدت ان تثبت نفي المجئ لزيد ثم استدركت فاثبته لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جائني
زيد بل جائني عمرو فيكون نفي المجئ ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده
دون الفعل وحرف النفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عنهما معا كذا قاله
الامام عبد القاهر وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضرا

عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار
بمنزلة العطف المحض فيجعل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب
الا يرى ان من قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا
لانه لا يملك الرجوع عما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة
لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة
الثاني مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا لوقوع الاول فلغا اخر كلامه ولو قال لامرأته
كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو
قال لرجل طلق امرأتي فلانة لا بل فلانة يملك ان تطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع
عن التوكيل صحيح قوله وقالوا اي ابو حنيفة رضي الله عنه وصاحباه جميعا فيمن قال لامرأته
قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت لانه لما
قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط وقد بقي المحل على حاله فاذا
قال لا بل تطليقتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط ثنتين
على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه
فيجعل كان الشرط ثبت ههنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فتتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة
وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو عند
ابي حنيفة حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين لان الواو
ما وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجرد لا غير فيقتضي تقرير الاول ومشاركة الثاني اياه
في الحكم فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول ولا يصير منفردا بشرطه فلذلك
لزم الترتيب كما ذكرنا قوله واما لكن اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر في الجملة التي
قبلها من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا فلمتوهم ان يتوهم ان عمرا ايضا غير مرئي
ايضا فاماطت كلمة لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن اخص
من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا
وبعد النفي كقولك ما جاني زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا
لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي
وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن
بلكن في الايجاب ايضا كقولك جاني زيد لكن عمرو لم يات فقولك عمرو لم يات جملة منفية و اوا في الايجاب
وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف كذا ذكر الامام عبد القاهر فتبين بهذا ان
قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والثاني

ان

240 ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما نفي الاول فليس من احكامها بل
تثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا
نفي الاول واثبات الثاني الا ترى ان في قولك ما جاني زيد لكن عمرو لو سكت عن قولك لكن
عمرو كان الانتفاء ثابتا وفي قولك جاني زيد بل عمرو لو سكت عن قولك بل عمرو لا يثبت
الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما قوله غير ان العطف استثنا منقطع
بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقريره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد
النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام انتظامه
من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل
ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا ينافي اخر
الكلام اوله كما في قولك ما جاني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك
فيكون كلاما مستانفا ومثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع رجل في يده عبد فاقر به
لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو
فلان لان قوله ما كان لي قط يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون ردا
للاقرار وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار
ويصير قابلا له ومقرا به لغيره فاذا وصل قوله لكنه لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل
الاتساق لوجود المعنيين فصح الاستدراك وكان وصله به بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني
لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان علي الف درهم وديعة حيث يصير قوله علي مجازا
للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا وهذا معنى قوله فاذا اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات فان
قيل ان المقر له متى نفى الملك عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا
بملك الغير لا اخر وان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان منفصلا قلنا اول كلامه نفي واخره اثبات
والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان الكل ككلام واحد ولا يحكم لاول الكلام بشيء قبل اخره الا يرى
ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال
اخره باوله كما في كلمة التوحيد ويكون قوله ما كان لي قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه
باثباته للثاني وكذا اتصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتاكيد الاثبات عرفا وما ذكر
تاكيدا للشيء كان حكمه كحكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد
لفلان وسكت وكذا النفي لما كان لتاكيد الاقرار كان موخرا عن الاقرار معنى لان التاكيد ابدا يكون بعد
المؤكد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم والتاخير صيانة لاقراره عن الالغاء وان فصل قوله
لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر خلافا للكلام على الظاهر
وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وبشهادة الفرد لا

يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول **قوله** والا فهو مستانف اى ان لم يوجد الانشاء
بفوات احد المعنيين فالمتكلم مستانف بكسر النون فى التكلم بلكن ولا يتعلق النفى بالاثبات
ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام الذى دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله كالمزوجة
بمائة الى اخره اذا زوج الفضولى الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر
فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا فسخا للنكاح وجعل لكن للاستيناف
الكلام لان الكلام غير متسق لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفى فاذا سبق النفى لا
يمكن تداركه بعد بالاثبات ولا يمكن ان يجعل الاجازة ههنا متقدمة على النفى كما جعل الاقرار كذلك
فى المسئلة الاولى لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينعقد بقولها اجيزه بمائة وخمسين
فينفسخ بالنفى المتاخر فاذا لا فائدة فى التقدم والتاخير **قوله** واما او فكذا اعلم ان كلمة او تدخل
بين اسمين او اكثر كقولك جاءنى زيد او عمرو وبين فعلين او اكثر كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم
او اخرجوا من دياركم فيتناول احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها
فى مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له هذا هو مذهب عامة اهل اللغة
وائمة الفقه وذهب القاضى الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرائنى وجماعة من النحويين الى ان كلمة
او للشك فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا
عن رؤية احدهما على سبيل الشك فانك قد رايت احدهما ولكنك شككت فى معرفته حتى احتمل كل واحد منهما
ان يكون هو المرئى وان لا يكون الا انها اذا استعملت فى الايجابات والامور والنواهى لم توجب شكا
لعدم تصور الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتداء فاوجبت التخيير والصحيح مذهب العامة لان الشك
ليس معنى يقصد بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله بل هى موضوعة لاحد المذكورين غير معين
لما قلنا انها فى مواضع الاستعمال لا تخلو عنه الا انها فى الاخبارات تفضى الى الشك باعتبار محل
الكلام لانه اخبر عن مجئ احدهما فى قوله جاءنى زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجئ وجد من احدهما عينا
لا نكرة فوقع عند الاخبار الشك فى الذى وجد منه فعل المجئ فتبين ان الشك انما يثبت حكما واتفاقا
بكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا اضيفت
الى الدين تكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا يرى انها لو استعملت فى الانشاء لا تؤدى
الى الشك مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعها الاصلى فثبت انها
لم توضع للتشكيك وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت فى الابتداء كقولك اضرب
زيدا او عمرا تناولت احدهما غير معين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل فى غير العين
فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة فى ذلك انما
هى فى حق الفعل وكذا اذا استعملت فى الانشاء كقوله هذا حر او هذا لانها لما تناولت احدهما غير عين اوجبت
التخيير لدفع الابهام **قوله** ولهذا اى ولان او لاحد الشيئين والشك والتخيير يثبتان بمحل الكلام

قلنا

قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا انه اى هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اى هو
انشاء يصلح ان يكون خبرا لانه فى وضعه الاصلى خبر كقولك لرجلين احدهما عالم هذا عالم او هذا
الا ان الاخبار تقتضى تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية
سابقا عليه فيصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية
احترازا عن الالغاء والكذب او جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان اثباتها
فى ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجبت كلمة او فيه التخيير
من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق فى ايهما شاء بان يبين العتق فى احدهما كما كان للمامور
فى قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب فى ايهما شاء على احتمال انه بيان اى اختياره بيان يعنى هذا
الكلام من حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر
ان احدهما حر لا يكون له ان يبين العتق فى ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق فى الذى اوقعه
فيه اذا تذكر ثم انه اذا بين العتق فى احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول
انشاء وهو غير نازل فى العين لانه معتق ما اوجبه الا فى النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن
اثباته فى غير ما اوجبه كما اذا اوقعه فى سالم لا يمكن اثباته فى بدر والعتق انما يتحقق فى العين
بالبيان وكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل
للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق فى الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر
يكون البيان اظهارا اى هذا هو الذى اخبرت بحريته او من حيث ان الذى وقع العتق فيه
معرفة من وجه لانه لا يعدوهما بيقين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا يجبر
عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل
بهما فى الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء فى موضع التهمة وجهة الاظهار فى غير موضع التهمة
فاذا قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة احدكما حر او قال هذا حر وهذا ثم
مرض فبين العتق فى كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة
لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به
حق الورثة ولو كان تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احداكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة
ثم مرض الزوج وبين الطلاق فى المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث
هى فاعتبر اظهارا فى حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء فى حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله
فى مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج
خامسة او اخت احديهن ثم بين الطلاق فى اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت
فاعتبر اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق فى التى عينها وتزوج اختها فى الحال ولو كان
دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء فى حق العدة لمكان التهمة الا يرى انه لا

يتمكن من ذلك بانشا الطلاق في الحال وعلى هذا فقس المسائل في الزيادات **قوله** وقد تستعار هذه الكلمة للعموم اي بدلالة تقترن بالكلام مثل استعمالها في موضع النفي وموضع الاباحة فتعم في موضع النفي لانها لما تناولت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذ انتفاه انتفا الجمع ان كان خبرا كما في قولك ما رايت رجلا او ان كان نهيا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتها عنهما جميعا وتعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا تتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق الا انها توجب العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لانها تتناول احد المذكورين والعموم انما يثبت بعارض يقترن بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب العمل به رعاية للحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين تفهم منه ذلك جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ان الاستثنا لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما تثبت في كل واحد منها والى قوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن الاية ان الاستثنا لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابداء موضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها في الاباحة عموم الاجتماع بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء والمحدثين كان جايزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفريقين فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه ولهذا اي ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف الواو في قوله وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان او وقعت في موضع النفي فتوجب عموم الافراد ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لا تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الا هتك واحد ولو قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثنا من الحظر اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع فكان له ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا او لحما كان له ان ياكلهما فكذا ههنا **قوله** وقد تجعل بمعنى حتى اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه واذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوبا كقولك لالزمنك او تعطيني حقي فذلك باضمار ان وذلك انك لو قلت لالزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطا كما اثبت

اللزوم

اللزوم ولم يتقدم ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ما قبل او تقدير المصدر كانه قيل ليكونن لزوم مني او اعطاء منك وتنزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون حرف الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما تجعل او بمعنى حتى اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد كما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فيحنث واذا دخل الثانية اولا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في غاية شروح الجامع واليه اشير في الكتاب الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاني زيد وما جاني عمرو وما رايت زيدا لكن رايت بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الوجه **قوله** واما حتى فللغاية معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف فانا قد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في معان اخر فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون المغيا فيه شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالراس والصباح في قولك في قولك اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل وما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا تكون داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير الوقف على سلام او سلام الملئكة على تقدير عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب الامام عبد القاهر رحمه الله وجار الله وعامة المتاخرين من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة اكل الراس ونيم الصباح وذلك لان الغرض ان ينقضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى ياتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل اتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى

نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو قد فات فى الغاية الجعلية خلا الكلام عن الفائدة
ولم يصح ونقل عن المبرد والفراء والسيرافى وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعضا للمذكور
قبله يدخل فيما ضرب له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زارنى اشراف البلدة حتى الامير
وسبتنى الناس حتى العبيد ومثال الثانى قرات القران البارحة حتى الصباح فالصباح لا يكون
داخلا لانه ليس بعض الليل فعلى هذا اكل الراس وما نيم الصباح فى مسئلتى السمكة والبارحة
قوله ولهذا اى ولان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة فى الافعال
تجعل للغاية ان امكن كقوله سرت حتى ادخلها لان اصلها للغاية فوجب العمل به ما امكن وشرط
الامكان ان يحتمل الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء
فان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازات بمعنى
لام كى ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذى هو سبب ينتهى
بوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص
والاخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ الجزاء مكافات الفعل وهو لا يكافى
نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف المحض ومن حكم الغاية لان يشترط وجودها للبرومن
حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم العطف ان يشترط
وجودهما للبر فاذا قال لاخر عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فاخذ فى الضرب ثم اقلع اى امتنع
قبل الصياح يحنث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار فكان شرط
البر وهو المد اى الغاية المضروبة له متصورا فكان الكف محتمل هذا الفعل لا محالة فيكون
شرط الحنث متصورا ايضا والصياح يصلح دلالة على الاقلاع عن الضرب لان الانسان قد يمتنع
عن الضرب به فيصلح غاية فوجب العمل بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فكان الكف عن الضرب
قبل وجود الغاية شرط الحنث فاذا اقلع قبل الغاية كان حانثا وهذا اذا لم يغلب على الحقيقة
عرف كما فى المسئلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف
بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا
على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر
ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتادا متعارف ولو
قال ان لم اتك غدا حتى تغدينى فعبدى حر فاتاه ولم يغده لم يحنث لان التغدية لا يصلح دليلا
على انتهاء الاتيان بل هو داع اليه وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا الا ترى انه لا يصلح ضرب
المدة فيه ففات شرطا الغاية جميعا فلم يمكن حمل حتى على الغاية ولكنه يصلح سببا للتغدية
لان الاتيان على وجه التعظيم احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان مالى منه الى الزائر
وعن هذا قيل من زار حيا ولم يذق شيئا فكانما زار ميتا والتغدية صالحة للجزاء لانها
احسان

احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان فيحمل على المجازاة فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه
يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبدى حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك او ان لم
تاتنى حتى تغدينى فعبدى حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه لان التغدى من
غدا الغير عند الاباحة احسان فلا يصلح منهيا للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعل نفسه كما ان
فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر الحمل على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم
لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اتك فاتغد
عندك **قوله** ومن ذلك اى ومن باب حروف المعانى حروف الجر وسميت حروف الجر لانها
تجر فعلا الى الاسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد اما الباء فللالصاق هو معناه
بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل فى اللغة كالنص فى احكام الشرع ثم الالصاق
يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو
الملصق ففى قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم
ولهذا اى ولانها للالصاق والالصاق يقتضى ملصقا وملصقا به قلنا فى قول الرجل ان اخبرتنى بقدوم
فلان فعبدى حر انه يقع على الصدق حتى لو اخبره كاذبا لا يحنث لانه اذا قال ان اخبرتنى بقدوم
فلان كان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتنى اخبارا ملصقا بالقدوم والالصاق
والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حسى وكان شرط الحنث الاخبار بطريق
الصدق فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قد قدم حيث كان
شرط الحنث فيه مجرد الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه
وهو المفعول الثانى للاخبار فصار كانه قال ان اخبرتنى خبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام
دال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول
الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا قوله ان كنت تحبينى بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك
حيث تطلق خلافا لمحمد رحمه الله مع ان محبته لم تلتصق بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم
امكان الاطلاع على ما فى القلب فلم يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به
وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتنى ان فلانا قدم فعبدى حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون
حقا كما لو قال ان اعلمتنى بقدومه لان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم
اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فاما الاخبار فاثبات الخبر وهو اسم لما يصلح دليلا
على المعرفة فى العرف فصار ينطلق على الصدق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل
وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك فى العلم فلهذا افترقا **قوله** وعلى للالزام كلمة على وضعت
للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتفاعا على غيره ويقال زيد على
السطح لتعليه عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلى من يلزمه وكذا يقال

ركبه دين وهو معنى قوله على الالزام فى قولك على الف درهم يعنى لما كانت هذه الكلمة موضوعة
للاستعلاء والاستعلاء فى لفلان على كذا فى اللزوم دون غيره كانت فى مثل هذا الموضع للايجاب
والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه الا ان
يصل به الوديعة فيقول لفلان على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على تحتمل معنى
الوديعة فيقول لفلان على الدرهم من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة
وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان
استعمالها فى الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعى الحقيقة ولهذا قال فيه يستعمل ولم يقل
يستعار كما قال فيما بعد قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم
الاشراك بالله هذا هو المذكور فى كتب الفقه والمذكور فى كتب التفاسير ان على صلة المبايعة
يقال بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء فى
ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط وعلى هذا الاصل اذا حاصر المسلمون حصنا فقال راس الحصن
امنونى على عشرة من اهل الحصن على ان افتحه عليكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو امن
وعشرة معه لانه استامن لنفسه نصا بقوله امنونى وشرط امان عشرة مع امان نفسه
فكانت العشرة سواه والخيار فى تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه ذا حظ من
امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذى حظ باعتبار انه داخل فى امانهم لانه استامن لنفسه
بلفظ على حدة ولا باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون
معينا لما تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين فى المجهول كالايجاب المبتداء من وجه بخلاف
ما لو قالوا امنونى وعشرة او فعشرة حيث كان الخيار تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم لم يجعل
لنفسه ذا حظ فى امان العشرة وانما عطف امانهم على امان لنفسه فكان الامام هو الموجب لهم الامان
فكان اليه التعيين قوله وتستعار بمعنى البا فى المعاوضات المحضة وهى التى تخلو عن معنى الاسقاط
كالبيع والاجارة والنكاح بان قال بعتك على الف درهم او اجرتك على كذا او تزوجتك على كذا لان
العمل لما تعذر بحقيقتها يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو البا لان العوض فى هذه التصرفات
لازم واللزوم يناسب الالصاق فان الشئ اذا لزم الشئ كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل
على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار على ما يحتمله
تصحيحا للكلام واحترز بقوله المحضة عن المعاوضة التى ليست بمحضة كالطلاق على مال فانها
اذا قالت لزوجها طلقنى ثلاثا على الف درهم يحمل على الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها
واحدة لا يلزمها شئ وكان الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على البا حتى لو طلقها واحدة يجب عليها
ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقنى ثلاثا بالف درهم لان الطلاق على مال معاوضة
من جانب المراة وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى البا وقد صدرت

ز

من جانبها فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها وصار قوله احمل هذا
الطعام الى منزلى على درهم وقال ابو حنيفة رضى الله عنه كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الطلاق
وبين ما لزمها مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب
المال او يجب المال ثم يقع الطلاق وللمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى
الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزا ملازمة فكان الحمل
عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على البا وقد امكن العمل بمعنى الشرط ههنا لان
الطلاق وان دخله المال يصلح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على
الف درهم صح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع قوله ومن للتبعيض ذكر
النحاة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان
وقد تكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد تكون مزيدة كقولك ما جاءك
من احد فجعلوا ابتداء الغاية اصلا فى هذه الكلمة والباقى نائبا عنها حتى قال المحققون منهم الكل راجع
الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو المختار الا ان عند بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا
فى التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا واليه مال المصنف رحمه الله ورايت فى بعض نسخ
اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد فى موضعه حقيقة
ولهذا اى ولانها للتبعيض قال ابو حنيفة رضى الله عنه فيمن قال لاخر اعتق من عبيدى من شئت
عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخر وان
اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وعندهما له ان يعتقهم جميعا
لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعيض يكون لتمييز الجنس اى للبيان قال الله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده من غيرهم فيثبتا ولهم
جميعا كما فى قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر وجه قول ابى حنيفة رحمه الله ان المولى جمع
بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن والعموم اصل لانه اضاف
الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينتقص
عن الكل واحدا ليصير عاما يتناوله الاكثر ويتحقق العمل بالتبعيض وقد ادخلت كلمة التبعيض
فى العبيد فوجب ان يعمل التبعيض فيه لا فى غيره بخلاف قوله من شاء من عبيدى عتقه
فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فيه الا ان البعض الداخل
تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهى المشية
لان فى الصلة معنى الصفة فتعم ضرورة عموم الصفة فاسقط اى الوصف بهذه الصفة
الخصوص اى التبعيض فاما البعض فى المتنازع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذ المشية فيه

اسندت الى المخاطب فيبقى معنى التبعيض معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما
ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يعمهم وجوب القطع للسراق كلهم وان قيل
اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية
صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو المضروب كما يقال زيد الضارب وشئ
معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالمشيئة فى
المتنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية فى تلك المسئلة فلتعم بعموم هذه الصفة
لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسميه وصفا انما
يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قايم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب
والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التاثر فلا يؤثر ذلك فى العموم
على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق فى قوله عتقه فلا يرد
هذا السؤال **قوله** والى لانتهاء الغاية اى لانتهاء الغاية على مقابلة من اى هى تدخل فى
الغاية التى ينتهى اليها صدر الكلام يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع
السير كما كانت البصرة مبتداه ويقول الرجل انا اليك اى انت غايتى وتقول قمت الى
فلان فتجعله منتهاك من مكانك ولذلك استعملت فى اجال الديون لان اجال الديون
غاياتها ثم هى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخول الغاية فى الحكم وخروجها منه فامر
يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة
الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا فى كلتا
الحالتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لو دخل الليل
لوجب الوصال ومما يدل على الدخول قولك قرات القران من اوله الى اخره لان الكلام
سيق لقراءة القران كله ومما لا دليل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين
فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها فى الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن فلم
يدخلاها كذا فى الكشاف **قوله** وفى للظرف هذه الكلمة تجعل ما تدخل هى عليه
ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا قلت الخروج فى يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل
على الخروج وصار وعاء له وكذلك قولك الركض فى الميدان وزيد فى الدار هذا اصل
هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر فى العلم وانا فى حاجتك توسعا على معنى ان العلم جعل
وعاء لنظره وتامله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه
لغلبتها على قلبه وهمه ويفرق بين حذفه واثباته اختلف اصحابنا فى حذفه واثباته فى
ظروف الزمان مثل ان يقول انت طالق غدا او فى غد فقال ابو يوسف ومحمد هما سواء
حتى لو نوى اخر النهار فى قوله فى غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق فى قوله غدا لان حذف فى واثباته

فى الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت فى الدار وقد
اجمعنا انه لو قال غدا ونوى اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال فى غد الا يرى
ان قوله غدا معناه فى غد الا انه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء فى الحكم
وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار فقال فى قوله فى غد يصدق ديانة وقضاء
وفى قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه
ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا يرى انه اذا
اتسع فى مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف فى اخذ حكم المفعول به حتى اذا اخبرت عنه
بالذى عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت فى مثل قولك متسعا سرت يوم الجمعة الذى سرته
يوم الجمعة كما تقول الذى ضربته زيد ولم تقل الذى سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به
الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه فى جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب
فاذا قال غدا ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة
فاقتضى استيعاب الغد اعنى كونها موصوفة بالطلاق فى جميع الغد فلا بد من ان يكون
واقعا فى اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير اخر كلامه موجب كلامه
الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا
قال فى غد فموجب كلامه الوقوع فى جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق
احد نسائه فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق
قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق
فلذلك يقع فيه يوضح الفرق بينهما ان قوله ان صمت الدهر فكذا واقع على الابد حتى
كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صمت فى الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى
الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الدين قدس
الله روحه ان الله تعالى ذكر نصرة الرسل والمومنين فى الدنيا مقرونة بحرف فى
ونصرتهم فى الاخرة غير مقرونة به فى قوله عز اسمه انا لننصر رسلنا والذين امنوا فى
الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرة الله تعالى اياهم فى الاخرة مستوعبة لجميع
الاوقات دائمة لانها دار جزاء فاما نصرته اياهم فى الدنيا فقد تقع فى بعض الاوقات
دون البعض لانها دار ابتلاء **قوله** وتستعار للمقارنة اذا قال انت طالق فى
دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل بكلمة فى فى الفعل وهو لا يصلح ظرفا
للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته فى
فتجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان فى الظرف معنى المقارنة اذ من قضية الاحتواء
على المظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة فصار بمعنى مع فتعلق وجود الطلاق بوجود

الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة وكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول
الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل
مستعارا لمعنى الشرط لما بينهما من المناسبة من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط ليس
بمؤثر ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام المظروف بالظرف ومن حيث
انه لا يتخلل بينهما زمان كما في الشرط والمشروط فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق
متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية
انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط
لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار القاضي الامام فخر الدين قاضي خان
رحمه الله **قوله** ومن ذلك اي ومن باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته او
الفاظه وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة إن وهي حرف وحرف إن هو الاصل
في هذا الباب اي باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف
سائر الالفاظ اي الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط ولان سائر
الفاظ الشرط انما تكون للشرط اذا تضمن معنى إن فعلم انه اصل قالوا معنى كلمة إن
ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق وقوعها
بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان وانما تدخل هذه
الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته لانها للمنع او للحمل وذلك
لا يتحقق في المستحيل والمتحقق ولهذا قبح قولهم ان احمر البسر لانه من الامور الكائنة
ولهذا لا يتعقب هذه الكلمة اسم لانه معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذا الحرف
في الاسم في نحو قوله تعالى ان امرؤ هلك وان امرأة خافت من قبيل الاضمار على شرط
التفسير او من باب التقديم والتاخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يتعقب حرف
الشرط هو الفعل دون الاسم **قوله** واذا يصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت
والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى إن
كما في سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه
ذهب ابو حنيفة رضي الله عنه وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من
غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله واذا قال لامرأته
اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت
احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وقع
الطلاق اذا فرغ من اليمين كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت
او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق وجه قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة

سائر

سائر ظروف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ وقال الله تعالى
والليل اذا يغشى الا انه قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال
وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده
بين ان يكون وان لا يكون واستعماله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان
المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا
جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا
ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك
الوقت فتطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان
اسما بمعنى الوقت **قال** الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل ،، معناه ان تصبك
خصاصة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت
انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجيء الغد
والقيام الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها
لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا
محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها ولا يقال ينبغي ان
يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزي بها كما في متى لانا نقول
لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت
بمعنى الوقت كما ذكرنا واذا ثبت هذان الوجهان فيه وقع الشك في وقوع الطلاق
لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت يقع فلا يقع الشك ثم اشار
الى الفرق بين اذا ومتى فقال المجازاة بها اي بكلمة متى لازمة في غير موضع الاستفهام
لان متى اسم للوقت المبهم ولا تختص وقتا دون وقت فكان مشاركا في الابهام لكلمة
ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة إن فلهذه المشاركة
لزم في باب المجازاة فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب
اليمين واما اذا فلا فادة الوقت الخالص ولهذا تدخل على امر كائن او منتظر فلم
يلزم المجازاة بها بل هي في حيز الجواز لما بينا **قوله** ومن وما وكلما تدخل في هذا
الباب اي في نوع الشرط اما من وما فلانهما مبهما يصلحان للشرط فان كل واحد
منهما لا يتناول عينا وتحقيقه انهما لما دخلا في العموم لانهما مبهما والعموم في الشرط
مقصود المتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعذر او متعسر ومن وما
يؤديان هذا المعنى مع الاختصار نابا مناب ان فقيل من يأتني اكرمه وما تصنع
اصنع قال الله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وما تقدموا

لا نقسكم من خير تجدوه عند الله ومثالهما من المسائل من شاء من عبيدى عتقه فهو حرٌّ
مَنْ دخل هذا الحصن فله راس من دخل الدار فهو حر ما يعت فلانا فعلى وما ذاب
لك على فلان فعلىّ ومن تستعمل لذوات من يعقل وما لصفات مَنْ يعقل وما لذوات
ما لا يعقل فاذا قيل مَنْ فى الدار قلت زيد واذا قيل ما فى الدار قلت فرس او حمارٌ او متاعٌ
ولو قيل ما زيد قلت عالم او جاهل واما كلما فتوجب عمومَ الافعال قال الله تعالى
كلما نضجت جلودهم كلمةُ ما هذه للجزاء ضُمّت الى كلمة كل فصارت اداةً لتكرار الافعال
الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيها الجواب كذا فى عين المعانى فاذا قال كلما تزوجت
امراةً فهى طالق فتزوج امراةً مرتين يحنث فى كل مرة بخلاف قوله كل امراة اتزوّجها
فهى طالقٌ فتزوج امراةً مرتين حيث لا يحنث فى المرة الثانية لانها توجب عموم الاسماء
لا عمومَ الافعال **قوله** وفى كل معنى الشرط قيل كلمةُ كل ماخوذةٌ من الاكليل الذى هو
محيط بجوانب الراس فلذلك يوجب الاحاطة وهى من الاسما اللازمة للاضافة ولهذا لا
تدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة
الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطةَ الافراد فيصحّ قول الرجل كل التفاح حامض اي
جميع اجزائه التى توكل كذلك ولا تصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط
يوتى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفةً له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه
لا بد للشرط من ان يكون متردّدًا وذلك فى الافعال دون الاسماء وهى توجبُ الاحاطةَ
على سبيل الافراد بكسرة الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقةُ الموت فمعنى الاحاطة
يُستفاد من كل ومعنى الافراد يُستفاد من المضاف اليه اذ هو نكرةٌ فى موضع الاثبات ومعنى
الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراد فى ثبوت الجزاء له كان ليس معه غيره فاذا قال الامام كل
مَنْ دخل منكم هذا الحصن اولا فله راس فدخل عشرةٌ معًا فلكل واحد منهم راس لان كلمة كل تجمع
الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين
كان اللفظ تناوله خاصةً وكان ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم راسٌ ولو دخلوا
متواترين كان النفل للاول خاصةً لانه كل الداخل اولا فانّ مَنْ دخل بعده ليس
باول حين سبقه غيره بالدخول وفى الفصل الاول لم يسبق كل واحد غير بالدخول
وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل
فى حق مَنْ تخلّف منهم وهذا بخلاف قوله مَنْ دخل منكم اولا فله كذا فان هناك اذا
دخلت العشرةُ معًا لم يكن لهم شئ لان كلمة مَنْ توجب عمومَ الجنس ولا توجب افراد
كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول اذ
هو اسم لكل فرد سابق ولم يوجد فلذلك بطل النفل بخلاف كلمة جميع فان الامام اذا
قال

وما الصفات من يعقل وذوات ما لا يعقل

اولا م

قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله راس فدخله عشرةٌ معًا حيث كان النفل ره
الواحد بينهم بالسوية لان هذه الكلمة تدل على الاجتماع دون الافراد فيكون باعتبا
جميع الداخلين لشخص واحد فى انهم اول فلهم راس واحد وكلمة كل تقتضى الاحاطة
على سبيل الافراد فتجعل باعتبارها كانّ كل واحد من الداخلين تناوله الايجاب خاصّة
والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب ؞ **قال** الشيخ الامام الاجل مولانا
علاء الدين عبد العزيز بن احمد بن محمد احسن الله احواله وقرن بالنجح اماله هذا اخر ما
قصدته من شرح مشكلات هذا الكتاب وتتمةُ ما رمته من انجاح مسؤل الاحبة ؞
والاصحاب قد يسّر الله تعالى على الشروع فى هذا الامر المهم بفضله واحسانه واذلّ لي
صعاب هذا الخطب المدلهم بجوده وامتنانه فبذلت مجهودي فى توضيح ما اشتبهم
من حقايقه والجزت موعودي فى تشريح ما استصعب من دقايقه وبالغت فى تصحيح
الفاظه وتنقيح معانيه بقدر الامكان واجتهدت فى شرح لغاته وكشف نكاته بابلغ
بيان واوضح تبيان فكم من يوم عانيت فيه شدايد الفكر وكم من ليلة قاسيت فيها ؞
مشاقّ السهر حتى تيسّر لى هذا التحقيق وفادى التوفيق الى هذا الطريق وذلك من
جلايل نعم الله تعالى على وغرايب اكرامه ولطائف بره ورغايب انعامه والمسؤل
من فضله العظيم وكونه العميم ان يجعل مَساعى ذريعةً الى الثناء الجميل فى
الدنيا ووسيلةً الى الثواب الجزيل فى العقبى وان يصيّرنى من الذاكرين لقسمه
والشاكرين لنعمه انه المنعم المنان المكرم الديان وسلم تسليما كثيرا **تمت**
وقع الفراغ منه يوم الاحد المبارك ثامن عشر شهر جمادى الاخر سنه اربع وثمانين
وثمانمائة على يد العبد الفقير المذنب الحقير المعترف بالزلل والتقصير الراجي عفو ربه
القدير يوسف بن زغنوس الحمدى الحنفى غفر الله له ولوالديه ولمن دعا له بالمغفرة ولمن
قرا فيه ولمن نظر وستر ولجميع المسلمين امين وهو حسبى ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى
اله وصحبه وسلم تسليما والحمد لله وحده
حامدا ومصليا ومسلما

